VOLUMEN XXXV MCMLXIX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1969

Gottesschau und Inkarnation

Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas

A. - Anlass und Abgrenzung der Untersuchung

Die Erforschung des Palamismus hat in den letzten 30 Jahren sowohl durch Monographien wie auch kritische Texteditionen große Fortschritte gemacht (¹). Doch bedürfen noch viele Ein-

(¹) Vgl. dazu die bei E. v. Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, 394 f. angeführte Literatur sowie die folgenden Werke: a) Editionen: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ*, *I* hrsg. von B. Bobrinsky ua., Thessalonike 1962; Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, éd. par J. Meyendorff, Louvain 1959 (Spicil. Sacr. Lov.), 2 vol.; b) Interpretationen: A. M. Ammann, *Die Gotteschau im palam. Hesychasmus*, Würzbg. ²1948; K. Baus, *Neueres Schrifttum zur Geschichte und Frömmigkeit der oriental. Kirchen*, in: *Trierer Theol. Ztschr.* 62 (1953), 296-304; H.-G. Beck, *Humanismus und Palamismus*, in: *XIIᵉ Congrès International des Etudes Byzantines*, Ochride 1961-Rapport III, Belgrade-Ochride 1961, 63-82; F. Bossuyt, *Hesychasme en katholieke theologie*, in: *Bijdragen* 1964 (2-3), 229-38; M. Candal, *Innovaciones palamiticas en la doctrina de la gracia*, in: *Miscell. G. Mercati* (*Studi e Testi* 128) 1946 (3), 65-103; K. Chrestou, Πανηγυρικὸς τόμος. Ἑορτασμός τῆς ἑξακοσιόστης ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης 1359-1959, Thessalonike 1960; P. Christou, Περὶ τὰ αἴτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος in: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 39 (1956), 129-38; G. Florowsky, *Grégoire Palamas et la patristique*, in: *Ist* 8 (1961/62), 115-25; L. H. Grondijs, *Le concept de Dieu chez Grégoire Palamas et la critique occidentale*, in: *Actes Xᵉ Congr. Intern. d'Et. Byz.* 1955, Istanbul 1957, 327-29; J. Gouillard, *Autour du Palamisme. Notes sur quelques ouvrages récents*, in: *Echos d'Orient* 37 (1938), 424-60; G. Habra, *The sources of the doctrine of Gregory Palamas on the divine energies*, in: *Eastern Churches Quaterly* 12 (1958), 244-52.294-303.338-47; C. Kern, *Les élements de la théologie de Grégoire Palamas*, in: *Irén.* 20 (1947); ders., *Antropologija sv. Grigorija Palamy*, Paris 1950; B. Krivosheine, *The ascetic and theological teaching of Gregory Palamas*, in: *East. Church.*

zelfragen einer weiteren Klärung, wenn es — über historisches Interesse und wohlwollende Wertschätzung hinaus — zu einer wirklichen Synthese westlicher und östlicher Theologie kommen soll (¹). Einer dieser verbliebenen Fragen ist E. v. Ivanka in seinem Buch « Plato christianus » nachgegangen, nämlich dem unbewußt übernommenen und nicht christlich integrierten Platonismus im Palamismus (²). Einer anderen ist diese Untersuchung gewidmet: dem Verhältnis der palamitischen Gottesschau zur Inkarnation.

Bekanntlich ist ja die Schau des ungeschaffenen Taborlichtes Zentralthema und Schlüsselbegriff bei Palamas. Und wenn es lange Zeit den Anschein hatte, als betreibe der Byzantiner

---

Quaterly 3 (1938) (dt.: in «*Das östl. Christentum*» 8 [1939]); ders., *Svatoj Grigorij Palamas. Ličnost i učenie po nedavno opublikovannym materialam*, in: *Mess. Exarch. Russe en Europe Occ.* 9 (1960), 33 f. 101-14; J. KUHLMANN, *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysios-Erklärer*, Diss. Rom 1965 (Maschinenschr.); Vl. LOSSKY, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz-Wien-Köln 1961; ders., *La théologie de la lumière chez S. Grégoire de Thessalonique*, in: *Dieu Vivant* 1 (1945?), 95-118; ders., *Le problème de la ' vision face à face ' et la tradition patristique de Byzance*, in: *StudPatr* II (TU 64), Berlin 1957, 512-37; ders., *Schau Gottes*, Zürich 1964; J. MEYENDORFF, *Doctrine of Grace in St. Gregory of Palamas*, in: *St. Vlad. Sem. Quaterly* 2 (1954), 17-26; ders., *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne au XIVᵉ siècle*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 79 (1957), 905-14; ders., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 (mit einem Verzeichnis aller HS und Editionen); ders., *La vision de Dieu en Orient orthodoxe. Quelques textes de Grégoire Palamas*, in: LeV 52 (1961), 115-22; G. PODSKALSKY, *Gott ist Licht – Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik*, in: GuL 39 (1966) 3, 201-14; ders., *Der Hesychasmus – Seine Gestalt und Geschichte*, in: OS 16 (1967), 15-32; H. SCHAEDER, *Das Glaubensbekenntnis des Gregorios Palamas. Seine theol. und kirchenpol. Bedeutung*, in: Θεολογία 27 (1956), 283-94; SOFRONIJ (Hieromonach), *De la lumière divine incréée*, in: *Mess. Ex. Patr. Russ. Eur. Occ.* 5 (1954) 19, 141-44; D. STANILOE, *La vie et la doctrine de St. Grégoire Palamas*, Sibiu 1938.

(¹) In diesem Sinne erscheint die Dissertation J. Kuhlmanns (a.a.O.) als ein zwar gutgemeinter, aber wohl noch verfrühter Versuch (abgesehen davon, daß die Fronten mit Thomismus und Palamismus nicht mehr adäquat bezeichnet sind, wie er es in seinem letzten Kapitel wohl selbst spürt: Vergleich der entwickelten Kategorien mit der Existenztheologie).

(²) Vgl. das Kapitel « Hesychasmus und Palamismus » bei Ivanka, a.a.O., 387-445; darin widerlegt I. die These Losskys (Schau...) von der harmonischen Synthese der Vätertheologie bei Palamas.

damit einen exzentrischen Mystizismus, so setzt sich doch heute die gegenteilige Ansicht durch. Schau bedeutet für Palamas — so können wir vorläufig definieren — lebendig gelebter Glaube ([1]). Darum könnte man die Absicht unserer Untersuchung, in westlichen Begriffen ausgedrückt, auch so formulieren: wir fragen nach der heilsgeschichtlichen Glaubensbindung und -begründung. Da die Antwort auf diese Frage nicht unerheblich ist für die Beurteilung des neuplatonischen Einflusses bei Palamas, werden wir am Ende unserer Darstellung auf diesen Gesichtspunkt zurückkommen müssen.

Es fällt auf, daß auch die neuere Literatur den Palamismus in einem Punkte sehr verschieden, ja gegensätzlich beurteilt. Da steht auf der einen Seite die westliche Theologie, als deren Vertreter H.-G. Beck schreibt: « Karl Holl hat wohl nicht ganz zu Unrecht schon bei Symeon dem Theologen darauf hingewiesen, daß sich in einem solchen System trotz aller Betonung des Wirkens Christi und trotz allen Heraushebens der drei Personen der Trinität ein gewisser Modalismus der trinitarischen Konzeption geltend mache, sowie daß das Bild Christi an wirklich wesenhafter Bedeutung nur an gewißen Punkten des Systems gewinnt. Ähnliches läßt sich auch vom System des Palamas sagen. Man hat zwar in jüngerer Zeit immer wieder auf die Rolle Christi in seinem System verwiesen, aber auch sie beschränkt sich mehr auf eine exemplarische Funktion. In seinen theologischen Capita etwa tritt das Bild Christi sehr zurück. Das Ganze geht doch vielmehr um Gottes Wesen und um die göttlichen Energien als um die Menschwerdung Gottes, wie denn diese ja auch schwer in das System einzugliedern ist, ohne neue Gewalttätigkeiten » ([2]).

Zwei Feststellungen werden also hier für Gregorios Palamas getroffen: 1. Er interpretiere die Trinität in modalistischer Weise, 2. Christus als der menschgewordene Sohn Gottes habe eigentlich keinen Platz in seinem theologischen System; mehr noch, er laße sich auch nicht wahrhaft von innen her darin einbauen. — Möglicherweise liegt beiden Thesen der Einwand J. Gouillards zu-

([1]) Zu dieser Identifikation vgl. PODSKALSKY, *Gott ist Licht...*, 208 f.

([2]) H.-G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im byz. Reich*, München 1959, 367; er bezieht sich darin auf K. HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (*Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*), Leipzig 1898, 105.

grunde: Palamas vernachlässige die theologische Erkenntnis gegenüber der unmittelbaren Schau [1]. Wenn wir in dieser Arbeit auch nur die zweite Feststellung Becks eingehender untersuchen, so ist damit doch auch die erste implizit berücksichtigt: ist nämlich Christus theologisch und heilsökonomisch nicht in modalistischer Weise verstanden, so läßt sich dieselbe Behauptung auch nicht für die Trinität als ganze aufstellen.

Gerade auf diese hier hypothetisch angenommene Christologie scheint aber die These des Orthodoxen J. Meyendorff abzuzielen, wenn er schreibt: « Der wesentliche Gedanke Palamas' zum Hesychasmus liegt jedoch nicht in den Erwägungen über die ontologische Einheit von Geist und Körper in der menschlichen Natur. Sein Hauptargument ist gebunden an das Faktum der Inkarnation ... Die hypostatische Union der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus ist gerade das Fundament des Heiles, also auch der Vergöttlichung: in Christus hat die Menschheit schon Teil am ungeschaffenen Leben Gottes, weil das ' Fleisch ' wirklich ' Fleisch Gottes ' geworden ist ... So teilt er uns gerade als der menschgewordene Sohn Gottes das göttliche Leben mit » [2]. Wenn so der z. Zt. wohl am stärksten für die palamitische Theologie engagierte Autor sich nicht damit begnügen will, das Vorhandensein einer Theologie der Inkarnation aufzuzeigen, sondern sie geradezu als die unabdingbare Grundlage des ganzen hesychastischen Systems verstanden wissen will, so müßen wir dies als Gegenposition zu H.-G. Beck ernsthaft bedenken.

Läßt sich nun zwischen diesen scheinbar unversöhnlichen Standpunkten vermitteln? Gibt es eine « dritte Wahrheit » und wo liegt sie? Umreissen wir zunächst noch einmal unsere Fragestellung: Hat Palamas einen genuin christlichen Begriff der Schau (=Glaube), der sowohl der unaufhebbaren Kreatürlichkeit des Menschen wie auch der Notwendigkeit einer übernatürlichen Erlösung im geschichtlichen Christus, und zwar in seiner ganzen Spannweite von der je trinitarisch gewirkten Geburt bis zur bleibenden Erhöhung in der Auferstehung, Rechnung trägt, oder mengen sich in diesen Begriff neuplatonische Elemente ein, die mit dem christlichen Dogma unvereinbar sind (insofern Aus-

[1] a.a.O., 437.
[2] MEYENDORFF, *Introduction*..., 213, 253, 255; vgl. ebda 258 f, 266 f.

faltung des Einen zur Vielfalt und Rückkehr zur Einheit — Wesen/Energien — als dem Menschen denkerisch nachvollziehbarer und vor allem nacherlebbarer Prozeß verstanden werden)? Anders ausgedrückt: Hat die Kategorie der Geschichtlichkeit (als Heilsgeschichte) und damit auch die Betonung personaler Freiheit und Begegnung im Verhältnis zu Gott den entscheidenden Stellenwert in seinem System, oder arbeitet er letztlich mit neutral-dinglichen Vorstellungen: Licht-Erleuchtung-Lichtwerdung?

Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, und wir müssen sie darum gleich zu Beginn weiter abgrenzen. Wie oben schon angedeutet, geht es in dieser Arbeit nicht um die Frage des Neuplatonismus bei Palamas schlechthin, sondern nur um die Untersuchung der zwischen Schau und dem Faktum der Inkarnation obwaltenden Relation. Alles übrige, was dabei evtl. vorausgesetzt ist oder damit zusammenhängt, wie z.B. das Zueinander von Wesen und Energien (als ontologischer Ermöglichung der Schau) (1) — samt seiner Tradition bei den griechischen Vätern, die religionsgeschichtliche Frage nach der Herkunft des Schaubegriffs, die Frage nach der Christlichkeit einer Lichtideologie (anstelle der Wortideologie) u.a.m. muß außer Betracht bleiben. — Wir fragen vielmehr nur positiv nach der Theologie der Inkarnation bei Palamas und ihrer Bedeutung für die Vergöttlichung des Menschen, insofern diese durch die hesychastische Methode mit dem Ziel der Gottesschau erreicht wird. Von daher wird sich dann die Möglichkeit ergeben, scheinbare und echte Gefährdungen des christlichen Begriffes « Schauen » (bzw. « Glauben ») unter dieser einen Rücksicht zu erkennen und zu beurteilen. Wenn man so will, ist das ein sehr bescheidenes Ziel, aber der Umfang des palamitischen Werkes und die bisher geringe Erforschung an Hand der Texte (2) läßt einen weiteren Rahmen nicht zu.

(1) Einen Teil des westl. Diskussionsbeitrags zu diesem Thema referiert LOSSKY in: *Schau...*, 9-17.

(2) Unsere Untersuchung stützt sich auf folgende Texte:

a) Die drei Bücher zur Verteidigung der Hesychasten und zur Widerlegung Barlaams: vgl. MEYENDORFF, *Défense...* sowie *Syggrammata*, 359-694 (= Triaden).

b) *Der Dialog Theophanes*: PG 150, col. 909-960.

c) Drei kleinere Schriften: α) *Decalogus*: PG 150, col. 1089-1102; β) *Über die hl. Hesychasten*, ebda, col. 1101-1118; γ) *Hagioriticus tomus*, ebda, col. 1225-36.

B. I. – Die Inkarnation als heilsgeschichtliches Faktum

Inkarnation ist nur ein Moment in dem großen Geschehen unserer Erlösung, die mit der Schöpfung beginnt, wenngleich das entscheidende. Das gilt besonders in der von den griechischen Vätern geprägten Soteriologie. Diese weicht von ihrem abendländischen Gegenstück, als deren typischsten Vertreter man Anselm von Canterbury mit seiner Satisfaktionslehre betrachtet, insofern ab, als die Sünde vor allem in der Schwächung der ursprünglichen Kräfte der Natur gesehen wird, kraft deren der Mensch im Urstande befähigt war, all seine leibseelischen Potenzen auf Gott hin auszurichten. Die Sünde hat dem Menschen diese Fähigkeit geraubt, er ist ohnmächtig in seine Vergänglichkeit zurückgeworfen, Leib und Seele sind sich selbst überlaßen bzw. den Leidenschaften ausgeliefert: das alles hat Adam, der Vater der Sünde, verursacht. Christus ist nun gekommen, um diesen Zustand rückgängig zu machen, ja mehr, um uns endgültig aus der Verfallenheit an das Vergängliche zu befreien. Durch seine Menschwerdung will er den von uns und für uns zugezogenen Vorhang vor Gottes Angesicht wieder öffnen und so den unmittelbaren Kontakt mit Gott wieder-herstellen. Gott wird Mensch, damit wir « Gott » werden können [1]. Der einzelne aber wird in dem Maße erlöst, als er bereit ist, sich in Christus eingliedern zu laßen, d.h. den Weg seines Herrn durch Leid und Tod zur Auferstehung mitzugehen und so gleich ihm verklärt zu werden. Um dieses Ziel zu erreichen, wirken sakramentale Gnade und selbstlose Hingabe an Gott zusammen. So steht im Mittelpunkt

d) *Die 150 Capita physica, theologica, moralia et practica*: PG 150, col. 1121-1226.

e) 43 *Homilien*: PG 151, col. 9-550.

f) 22 *Homilien*, hrsg. von S. Oikonomos, Athen 1861 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *OMIΛIAI* KB')

g) Das Glaubensbekenntnis des Gregorios Palamas: PG 151, col. 763-68.

h) Die beiden logoi apodeiktikoi über den Ausgang des Hl. Geistes: *Syggrammata*, 23-153.

i) Die Briefe gegen Akindynos (3) und Barlaam (2): ebda, 203-312.

[1] Vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ²1966, 33-37 (Anselm-Athanasios).

der östlichen Erlösungslehre weniger die Schuld des Menschen, die nach einer adäquaten Sühne ruft, sondern die um ihre Heiligung seufzende menschliche Natur, die aus der Nacht der Sünde wieder in das verlorene göttliche Licht treten und so ihrer eigentlich göttlichen Bestimmung teilhaft werden möchte ([1]).

Alle diese Elemente der «klassischen» östlichen Soteriologie werden wir bei Gregorios Palamas wiederfinden ([2]).

1. *Adam-Christus: Die Sünde der Ureltern und die Menschwerdung des Gottessohnes.*

Die von Sünde und Tod schwer angeschlagene Natur des ersten Menschen, die, vom Geiste Gottes verlaßen, weiter Sünde zeugt, da sie hilflos dem Trachten des Fleisches ausgeliefert ist, wird uns in einem Text wie dem folgenden geschildert: «Durch die Maßlosigkeit der Voreltern im Paradies und ihre Verachtung des früheren Fastens ([3]) trat der Tod in die Welt ein, herrscht die Sünde, die unserer Natur die Verdammung zuzog von Adam bis Christus. Durch die Maßlosigkeit der Nachkommen Adams, die mit uns dieselbe Erde bewohnten, und durch die Mißachtung der früheren Weisheit bedeckte die Sündflut die ganze Erde. Sagte nicht der Herr in jener Stunde zu Noe: Mein Geist wird nicht in diesen Menschen bleiben, da sie Fleisch sind? Welche fleischlichen Werke sind gemeint? Sind es nicht Gefräßigkeit, Trunksucht, Schwelgerei und was daraus entsteht?» ([4]). Doch während wir unsererseits gerechterweise dem Tod verfielen, da

([1]) Vgl. E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957, 44 f. 47 f.; F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 547 f.; H. KELLER, *Das Dogma der Erlösung in der Auffassung der Ostkirche*, in: *Ein Leib — Ein Geist*, Münster 1957, 17-35.

([2]) Die Tatsache der Menschwerdung finden wir sehr häufig in Palamas' Schriften erwähnt: z.B. *Triad* II, 1, 34; *Theophanes*, col. 921 A; *Decalogus*, col. 1092 BC. 1093 A. 1097 B; *Capita*, col. 1154 B; *Homilien* (PG), col. 64 BD. 405 D. 441 A. 451 B. 520 C usw.; *Homilien* (Oikon.): *3 Homilien über Christus, 2 über Maria.*

([3]) Die Bedeutung des Fastens als Vorbedingung des Geistempfangs und -besitzes wird sehr einprägsam in einem anderen Text gezeigt: Wie Moses und Elias sich durch Fasten auf die Entgegennahme der göttlichen Weisung vorbereiteten, so leitete auch Christus sein Erlösungswerk mit dem vierzigtägigen Fasten ein — gleichsam als Ausgleich zu dem Brechen des Fastens im Paradies: vgl. PG 151, col. 81 D-84 B.

([4]) PG 151, col. 85 AB.

wir Gott verlaßen hatten, so hat der Teufel sich unrechtmäßig die Herrschaft über uns angemaßt. Christus mußte also zunächst einmal den Teufel besiegen, um so Gottes Gerechtigkeit wiederherzustellen (1). Zwar hätte er das auch ohne Menschwerdung tun können, aber der göttliche Ratschluß zur Inkarnation war der unserer Schwacheit am besten angepaßte und dem Sohn — als der ewigen Sendung des Vaters — am ehesten geziemende Weg (2). Und so wurde er ohne Sünde, d.h. ohne Zutun des (gefallenen) Fleisches empfangen: er war der erste neue Mensch, der wieder die Fülle der Gottheit in sich aufnehmen und zum Quell der Vergöttlichung werden konnte. Durch sein sündenreines Leben wurde er zugleich für uns zum Beispiel, wie auch wir zur Vergöttlichung gelangen können. Er wurde zum neuen Adam; denn wie durch die Geburt aus Adam die Sünde zum Tod auf die Nachkommen überging, so wird den Menschen durch die Wiedergeburt aus dem menschgewordenen Wort die Gnade des ewigen Lebens geschenkt. So schließt sich der Kreis: Unser Geist war tot, weil Gottes Geist nicht mehr in ihm lebte; dem Tod des Geistes folgte notwendig aber der Tod des Körpers. Beides geht auf die Verführung des Teufels zurück. Christus aber befreite uns von dem doppelten Tode des Leibes und der Seele: damit ist zugleich der Teufel mit Schande in die Flucht geschlagen und besiegt.

(1) Vgl. zum folgenden die *16. Hom.* (über die Menschwerdung): PG 151, col. 189-220.

(2) Die Frage, inwieweit die Menschwerdung unabhängig vom Sündenfall erfolgt sei (skotist. Sentenz), berührt Palamas an einer Stelle indirekt, wenn er davon spricht, daß Gott unsere Natur mit besonderen Geistesgaben und Vorzügen ausgestattet habe, weil er vorausgeplant hatte (προοικονομῶν), daß sein Sohn einmal diese Natur annehmen und damit über allen Mächten und Namen im gegenwärtigen und zukünftigen Äon stehen solle (PG 151, col. 333 B); weitere Gründe dafür nennt er: PG 151, 204 AB. — Dagegen scheint er an einer Stelle der Capita die Erlösung allein um der Sünde willen zu vertreten: « Wenn der Tod nicht wäre und unser aus dieser Wurzel sterbliches Geschlecht nicht vor dem Tod stünde, so wären wir nicht wirklich mit den Erstlingsgaben der Unsterblichkeit beschenkt noch auch zum Himmel berufen worden. Und unsere Natur sässe nicht über allen Mächten und Gewalten zur Rechten der Majestät auf dem himmlischen Thron. So wußte Gott den aus unserem freiwilligen Abirren folgenden Fall durch seine Weisheit und Macht barmherzig zum Besseren zu wenden » (PG 150, col. 1160 D).

2. *Die « bleibende » Herablaßung in Christus.*

Natürlich muß es uns hier interessieren, mit welchen Bildern und Begriffen Palamas die Menschwerdung umschreibt. Was bedeutet die Annahme der menschlichen Natur gegenüber dem ewigen Gottsein? Einmal sieht er sie traditionell als Abstieg vom Himmel, dem später der Aufstieg folgt. Das Erdenleben ist nur eine zweckgebundene Phase (1) von einmaligem Interesse. So aber wird die *bleibende* Bedeutung der Menschwerdung nicht deutlich. Ähnlich liegt der Fall, wenn Palamas sich eng an die biblischen Aussagen anschließt: ' Christus entäußerte sich selbst, nahm unsere Gestalt um unseretwegen an ', um dann jedoch fortzufahren: ' alles Göttliche wirkte er als Gott, alles Menschliche als Mensch ', war den schuldlosen menschlichen Leidenschaften unterworfen; nicht leidensfähig, unsterblich und ewig als Gott, hat er doch unseretwegen gerne dem Fleische nach gelitten (2). Auch hier bleibt die Menschwerdung nur vorübergehende, lose Zweckverbindung; die entscheidende (reale) Idiomenkommunikation hat in dieser Umschreibung keinen Platz. Die drastische Feststellung des Evangelisten Johannes, daß das Wort ' Fleisch ' geworden sei, ist in beiden Fällen mißachtet. Denn Christus wollte unsere Erlösung ja gerade als Gottmensch, weder als Nur-Gott noch als Nur-Mensch, wirken; die angenommene Menschheit sollte das Werkzeug des Heilshandelns der mit ihr in personaler Einheit verbundenen Gottheit sein. Doch der Schein des (vielleicht unbewußten) Monophysitismus, im zweiten Fall, ist zunächst nur die Folge einer unzureichenden sprachlichen Formulierung und mangelnden Systematisierung. Denn beide angeführten Schemata sind nicht typisch für das Gesamtwerk (3).

(1) Dieses Schema anhand mehrerer Beispiele (u.a. auch des Priesters im Gottesdienst) findet sich: PG 151, col. 381 AC.

(2) Vgl. PG 151, col. 97 D-100 B. — Immerhin wird in diesen beiden Bildern deutlich, daß Palamas eher der alexandrinisch-cyrillischen als der antiochenischen Schule zuneigt. Damit ist zugleich eine exemplarische Rolle Christi im Sinne eines sittlichen Vorbildes, so wie wir sie etwa bei Theodor von Mopsuestia finden (dynamisch-wachsende Vergöttlichung bzw. zunehmende Inkarnation Gottes in Jesus während der ganzen Dauer des Erdenlebens), ausgeschloßen.

(3) Als Gegenbeispiel sei nur das folgende Zitat aus den Triaden angeführt: « Ebenso wie die Göttlichkeit des fleischgewordenen Wortes Leib und Seele gemeinsam ist, weil sie das Fleisch soweit vergöttlicht hat mittels der Seele, daß es die Werke Gottes vollbringt, ebenso gibt

Die Schau der Menschwerdung vertieft sich sofort, wenn die Frage des aktuellen Innewohnens und Sprechens Gottes in uns mitberücksichtigt wird. In dieser Gedankenverbindung tritt dann klar hervor, daß die Menschwerdung nur der Auftakt, nur der beispielhafte Beginn und zugleich erste Höhepunkt einer andauernden Herablaßung Gottes zu den Menschen war (denn auch Moses durfte schon für eine kurze Weile mit Gott sprechen ohne die Vermittlung eines Engels). «Wie würde Gott nicht soweit gehen in seiner Herablaßung» (nämlich heute in uns zu wohnen und uns sein Leben mitzuteilen), fragt Palamas, «er, der herabgestiegen ist bis zum Fleische des Todes, bis zum Tod am Kreuz, um den Schleier der Finsternis, der sich auf unsere Seelen gelegt hatte nach dem Fall, wegzunehmen und ihr sein Licht mitzuteilen?» (1). Derselbe Gedanke wird an anderer Stelle wieder aufgegriffen: «Hat er verschmäht, Mensch zu werden, um uns zu retten? Hat er nicht für uns Kreuz und Tod ertragen...? Wird er also verschmähen, in einem Menschen Wohnung zu nehmen, ihm zu erscheinen, mit ihm ohne Vermittlung zu sprechen, wenn dieser Mensch nicht nur fromm, sondern geheiligt und gereinigt ist im Voraus, an Leib und Geist, durch die Beobachtung der göttlichen Gebote und so umgeformt zu einem neuen Gefährt, das den allmächtigen Geist aufnehmen kann?» (2).

So ist durch die Menschwerdung gleichsam die Tür des Himmels aufgestoßen und die Himmelsleiter ausgefahren, auf der Gott in seinem menschgewordenen Sohne zu uns herabstieg und immer noch herabsteigt, nicht um uns die unüberbrückbare Distanz zu sich spüren zu lassen, sondern um sich uns selbst mitzuteilen. Und wenn die Einheit Gottes mit den Menschen in der Form der hypostatischen Union auch auf Christus beschränkt blieb (3), so hat sie doch als bleibend unserer Existenz angebo-

bei den geistlichen Menschen die Gnade des Geistes, die von der Seele auf den Leib übertragen wurde, auch ihm die Erfahrung der göttlichen Dinge und erlaubt ihm, dieselbe Leidenschaft zu erfahren wie die Seele, die die Erfahrung des Göttlichen besitzt» (*Triad* II, 2, 12).

(1) *Triad* I, 3, 47.

(2) *Triad* III, 3, 5.

(3) Vgl. PG 150, col. 1152 BC; 1169 B. — Zur Einzigkeit der hypostatischen Union und ihrer Unterscheidung von den beiden übrigen Unionen (dem Wesen und den Energien nach): vgl. MEYENDORFF, *Introduction...*, 254 f.

tenes Heil die Möglichkeit geschaffen, auch in unserem eigenen Leibe wieder «gottgleich» zu werden, da zuvor die Seele aus dem geistigen Tode wieder zu neuem Leben erweckt wurde (1).

3. *Inkarnation und Parousie.*

Die Menschwerdung Christi hat jedoch unsere Erlösung noch nicht zum Abschluß gebracht; vielmehr erfährt diese erst ihre höchste Aufgipfelung am Tage unserer leiblichen Auferstehung und Vollendung. Dennoch wurde die Menschwerdung schon hier auf Erden auf diese unsere endzeitliche Auferstehung hin wirksam von dem Zeitpunkt an, da Christus nach seiner Erhöhung seine (und damit zugleich auch unsere) Menschennatur als vom Tode erlöste dem Vater darbrachte, gleichsam als Erstlingsgeschenk des Erstwiedergeborenen für die Menschheit (2). In diesem vorläufigen Abschluß der Himmelfahrt ist nämlich die Menschwerdung Christi erst vollends wirksam und offenbar geworden: denn nun ist durch das Gesamtwerk Christi das Himmelreich sichtbar und greifbar unter uns aufgerichtet, das vorher soweit von uns lag wie der Himmel von der Erde (3).

Was aber ergibt sich aus diesem objektiven Heilsgeschehen nun subjektiv als Frucht für den Menschen? Wenn den Kräften der Seele wieder der Zugang zu Gott erschloßen wurde, und diese Wende auch auf den Leib nicht ohne Rückwirkung blieb, wie läßt sich dann noch der status viatoris vom status comprehensoris abheben? Gibt es in diesem Leben eine wirkliche Schau Gottes — nicht nur seiner geschaffenen Kräfte —, vermittelt durch sein uns in Christus zugewandtes Antlitz, und wie unterscheidet sie sich von der Schau in der ewigen Seligkeit? Letztlich stritten sich Palamas und Barlaam nur darum, in dieser Kernfrage die rechte Mitte zu finden.

Wenn Palamas dabei seine Lehre von der geistlichen Wahrnehmbarkeit der göttlichen Energien ganz eng mit der von den Vätern übernommenen Christologie verknüpft — wie hätte z.B. Christus in seinem Erdenleben einen erkennbaren göttlichen Willen haben können, wenn die göttliche Wesenheit keine Energien besäße bzw. diese nicht ungeschaffen wären? (4) —, so scheut er

(1) Vgl. PODSKALSKY, *Gott ist Licht...*, 205-7.
(2) Vgl. PG 151, col. 276 D. 521 D.
(3) Vgl. PG 151, col. 392 C; *Triad* I, 1, 9.
(4) Vgl. *Triad* III, 3, 6 f.

sich nicht, Barlaam, der eine irdische Schau Gottes mittels der ungeschaffenen Energien und damit auch die obigen Schlußfolgerungen (Paranthese) ablehnt, mit den Urhebern der großen christologischen Häresien auf eine Stufe zu stellen und ihm dabei eine ' Wolke von Kirchenvätern ' entgegenzuhalten (1). Ja, er schreckt sogar davor nicht zurück, den Gegner samt seinem Anhang des Atheismus zu bezichtigen (2). Und zwar deshalb, weil die Schau des ungeschaffenen Lichtes das einzige Beweismittel für die Existenz Gottes sei (3), und weil Glaube nichts anderes heiße als das treue Bekenntnis zu den die Schau des Lichtes einschließenden Verheißungen Gottes (4). Barlaam untergräbt also in der Sicht des Palamas die Fundamente des Glaubens und versperrt sich so selbst den Zugang zum lebendigen, uns in Christus wieder offenstehenden Gott. Andererseits wollte Palamas mit seiner Lehre von der Gottesschau niemals den gesicherten Boden der Tradition verlaßen — wieweit ihm das gelang, wird uns noch beschäftigen — und war sich immer der unaufhebbaren Welthaftigkeit des Menschen bewußt.

Denn der Körper wird nach Palamas erst ganz Licht, und so gottförmig und himmlisch (was freilich seiner geschaffenen Körperlichkeit nicht widerspricht) — um mit Ps.-Makarius zu sprechen — am Tage unserer Auferstehung (5). Erst diese endgültige Verwandlung wird von Dauer sein (6). Selbst die Seele kann auf Erden durch längere Zeit nicht ohne Fehler sein (7).

(1) Vgl. PG 150, col. 920 A-924 C. — Die Zitate der Kirchenväter reichen von Basileios, Athanasios, Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa, Ps.-Makarios, Ps.-Dionysios bis zu Maximos Confessor, um nur die größten zu nennen. — Vgl. zu dieser Grundtendenz byz. Theologie: H. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart [4]1967, 165-169.

(2) Vgl. *Triad* III, 3, 6; PG 151, col. 768.

(3) Vgl. *Triad* II, 3, 38.

(4) Vgl. *Triad* II, 3, 40; I, 3, 10.

(5) Vgl. *Triad* I, 3, 43; PG 151, col. 300 AB. — Vgl. dazu auch PG 34, col. 868 CD. 956 BC (Ps.-Makarios) sowie PODSKALSKY, *Gott ist Licht...*, 211-13.

(6) Vgl. *Triad* III, 1, 10; da ferner die göttlichen Energien ein Anfang und ein Ende haben — nicht in sich (vgl. *Triad* III, 2, 18), sondern nur für uns —, so ist auch unsere Teilhabe an ihnen auf Erden begrenzt und immer wieder unterbrochen (vgl. *Triad* III, 2, 8).

(7) Vgl. *Triad*, I, 3, 49.

In dieser Hinsicht hat die Verklärung auf dem Tabor (1) nur verweisende Funktion: sie zeigt uns, welches unser Aussehen im Paradiese war und in der Vollendung wiederum sein wird (2). Dann nämlich wird das göttliche Licht unseren Leib erfüllen und von ihm ausstrahlen, wird ihn zu einem geistigen Leib machen, so daß wir in dieser Verklärung das göttliche Licht mit unseren sinnlichen Augen werden sehen können, ohne daß deshalb das Licht noch auch unsere Augen sinnlich, d.h. den Grenzen der Sinnlichkeit unterworfen wären (3). Wenn schon der Glaube auf Erden eine visio supraintelligibilis einschließen konnte, wieviel enger wird dann die Nähe von Schauendem und Geschautem sein, wenn Gott alles in allem ist (4). So wird in der Parousie der menschgewordene Christus als Krönung der Schöpfung eben diese Schöpfung zur Vollendung führen, insofern dann der verklärte Leib des Herrn zur Fülle gekommen, d.h. seine Brüder und Miterben in sich aufgenommen und sich angeglichen hat. War es den Augen des Glaubens auf Erden hin und wieder gestattet, einen Lichtschein der göttlichen Lichtfülle zu erhaschen, so dürfen sie nach ihrer Umgestaltung in der Vollendung unverwandten Blickes die Herrlichkeit des Herrn schauen und besitzen.

Palamas erkennt also — soweit wir bisher sahen — die Inkarnation als die entscheidende Ursache unserer Vergöttlichung. Wenn aber unsere Theopoiesis — von Gott her gesehen — auf dem heilsgeschichtlichen Faktum der Inkarnation als dem Ort der Vergottung der Menschheit basiert, so ist weiter zu fragen, wie sich die heilsgeschichtliche Relation in dem Prozeß unserer Vergottung (als Homoiosis) durchhält. Denn die Vergöttlichung vollzieht sich im Menschen nicht einspurig, sondern gleichzeitig auf mehreren Wegen, dem sakramentalen und dem außersakramentalen, die jedoch beide in die inkarnatorisch-sakramentale

(1) Vgl. PODSKALSKY, *Gott ist Licht*..., 205 (Exemplarische Funktion der Taborverklärung).

(2) Vgl. PG 150, col. 1168 CD; Maximos Confessor drückt das in dem PG 150, col. 957 angeführten Zitat so aus: Wer aus Gnade vergöttlicht wird, wird sein, was Gott ist, außer der Identität des Wesens (vielleicht ist Cent. gnost. II, 88: PG 90, col. 1168 A gemeint).

(3) Vgl. *Triad* I, 3, 35-36; diese Art der sinnlich-übersinnlichen Schau war für einen Augenblick den Jüngern auf dem Tabor kraft besonderer Gnadenmitteilung geschenkt: *Triad* I, 3, 43 f; I, 3, 27-9; PG 151, col. 429 AD).

(4) Vgl. *Triad* II, 3, 41.

Grundstruktur der Kirche zurückgebunden sind [1]. Unter dieser Voraussetzung — das Wie der Zuordnung der beiden Wege werden wir im folgenden noch zu prüfen haben — können wir sie im nächsten Kapitel getrost zusammen angehen.

B. II. – Der systematische Ort der Inkarnation in der hesychastisch-palamitischen Methode der Gottesschau

Als Ergebnis unsere bisherigen Untersuchung konnten wir feststellen, daß Palamas die Inkarnation durchaus ernst nimmt im Rahmen der traditionell-östlichen Soteriologie, und zwar nicht nur als äußeres, einmalig-abgeschloßenes Faktum, sondern vielmehr als Beginn einer unverlierbaren neuen Heilsmöglichkeit und -erfahrung. Umgekehrt läßt er diese Heilserfahrung im Glauben insofern an die spezifische Struktur der Inkarnation gebunden sein, als diese letztere zwar die Umwandlung des Leibes aus der Kraft der neubegnadeten Seele einleitet, aber erst in der zukünftigen Welt zur Reife des Pleroma (als Vollendung der Salbung des Leibes Christi) gelangen läßt. Damit ist zugleich der Vorwurf des Modalismus insofern entkräftet, als Christus innerhalb der einen Gottheit eigenständige, personale Züge trägt; möglich wäre jedoch weiterhin, daß Palamas, um dem Mißverständnis einer subordinationistischen bzw. tritheistischen Gottesvorstellung vorzubeugen, die Stellung Christi auf Kosten der übrigen göttlichen Personen überbetont, ja verabsolutiert hätte. Wir werden darum bei der Frage nach dem systematischen Ort der Inkarnation in der palamitischen Gottesschau auch auf die Rolle des Vaters und des Hl. Geistes achten müssen.

Präzisieren wir noch einmal das uns im folgenden beschäftigende Problem: Gibt es eine organische Einheit des Dogmas der Inkarnation mit der mystischen Methode des Hesychasmus? Läßt sich die These Meyendorffs halten, jene zentrale Wahrheit unseres Glaubens sei zugleich Fundament und Leitbild der von Palamas vorgelebten Form des Christentums?

Ein wichtiges Kriterium, das uns über diese Frage Aufschluß geben kann, ist die Art der Zuordnung von sakramentaler und außersakramentaler Heiligung.

[1] Vgl. die Hinweise zur Komplementarität und Interferenz von sakramentaler und außersakramentaler Gottbegegnung in: Podskalsky, *Gott ist Licht...*, 209.211.

1. *Sakramentenempfang und personale Heiligung.*

Es gibt eine dreifache Verbindung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur: a) in der hypostatischen Union: Gottheit und Menschheit werden eins in der Einheit einer Person, b) im Empfang der Eucharistie: Der Gottmensch und die Menschen werden zu einem mystischen Leib, c) in der göttlichen Erleuchtung (=Heiligung): Christus und die Gläubigen werden — in verschiedenem Maße — teilhaft der göttlichen Herrlichkeit ([1]). Doch stehen die drei Weisen der Vereinigung unverbunden nebeneinander, sind sie einander statisch gleichgeordnet oder bauen sie aufeinander auf in dynamischer Steigerung?

Daß die Sakramente sichtbare Zeichen der unsichtbaren Erlöserwirklichkeit und -wirksamkeit Christi für die Zeit der Kirche sind, bedarf hier wohl keiner näheren Darlegung. Würde es sich nun zeigen laßen, daß auch die Gotteschau in einem ähnlich ausfaltenden Zusammenhang mit den Sakramenten stünde, dann wäre damit wohl ein erster Beweis für ihre organische Verbindung mit der Inkarnation erbracht.

Betrachten wir also das Verhältnis der Sakramente (die Eucharistie steht ja als intensive Mitte stellvertretend für alle anderen Sakramente) zur Erleuchtung am Beispiel der Taufe und Eucharistie.

Im Sakrament der Taufe schenkt uns Christus die Wiedergeburt; indem wir mit ihm in Tod und Auferstehung hineingenommen werden, hat er den Zustand unserer ursprünglichen Unschuld wiederhergestellt ([2]). Allein, wie es in der 21. Homilie heißt, die Taufe ist nur « der heilige Anfang der Nachahmung » Christi ([3]), dem ein Leben nach den Weisungen des Evangeliums folgen muß. Taufe u n d Glaube, d.h. lebendiger Glaube, der sich in Werken manifestiert, sind zum ewigen Leben gefordert ([4]). Was Palamas vordringlich unter Werken versteht, sagt er in der 38. Homilie: « ... in festem Glauben sich der verderblichen Leidenschaften in Worten und Werken enthalten » ([5]). Kampf ge-

([1]) Vgl. *Triad* I, 3, 38.
([2]) Vgl. PG 151, col. 213 B. 216 B.
([3]) PG 151, col. 277 B.
([4]) Vgl. PG 151, col. 385 AB.
([5]) PG 151, col. 481 A.

gen die Schwachheit des Fleisches darf jedoch nicht mit leibfeindlicher Haltung gleichgesetzt werden. « Was uns angeht, so meinen wir, daß der schlechte Geist in den leiblichen Gedanken sitzt, daß es aber keinen schlechten Geist im Leibe selber gibt, da der Leib keine schlechte Sache ist » (1).

Für uns jedoch ist wichtig festzuhalten, daß die Spiritualität des Palamas ganz eindeutig sakramental geprägt ist (2). Das christliche Leben soll die Entfaltung der Taufgnade bringen, die ihrerseits dynamisch auf diese Entfaltung hin angelegt ist. Hier liegt die Aufgabe der hesychastischen Askese und Lebenshaltung (3), die damit dem Vorwurf einer psychotechnischen (d.h. nur-naturalen, offenbarungsunabhängigen) Erfolgsmethode (4) enthoben sein dürfte. Hesychastisches Christentum heißt für Palamas: Nacherleben der Heilstaten Christi, kurz: seine Nachfolge (5).

Dementsprechend sieht er die Eucharistie als Fortführung und Vertiefung der in der Taufe geschenkten Gemeinschaft mit Gott. Zum Ziel der vollkommenen Erlösung jedes einzelnen « setzte Christus die Taufe ein, bestimmte er die Gesetze, die zum Heile führen, predigte er allen die Buße und teilte mit ihnen sein eigenes Fleisch und Blut; es ist nicht einfach nur die Natur, sondern die Person jedes einzelnen, die die Taufe empfängt, nach den göttlichen Geboten lebt und an dem vergöttlichenden

(1) *Triad* I, 2, 1.

(2) Weitere Belege: MEYENDORFF, *Introduction*..., 227.

(3) Vgl. PODSKALSKY, *Der Hesychasmus*..., 15-21.

(4) Vgl. die Urteile bei BAYNES-MOSS, *Byzanz*, München 1964, 159-161 (z.B.: « Am Anfang stand die Frage, ob die Hesychasten zu Recht behaupteten, sie könnten durch Anhalten des Atems... zur Schau des ungeschaffenen Lichtes vom Berge Tabor kommen »: völlige Verkennung der grundsätzlich theologischen Fragestellung); H. W. HAUSSIG, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1959, 491 u.ö. (z.B.: « Es waren Mittel, durch die man sich ähnlich wie die islamischen Derwische zeitweilig in einen Zustand religiöser Trance versetzte, bei dem der Gläubige, wie es von den Hesychasten verkündet wurde, das Licht des Berges Tabor zu sehen glaubte »: auch hier ist die eigentliche Fragestellung nicht erfaßt). Beide Urteile sind typisch für die Darstellung des Palamismus in westlichen Kompendien. Dennoch gab es vereinzelte Verirrungen im Lauf der Geschichte: vgl. dazu I. HAUSHERR, *A propos de la spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur*, in: *Or. Chr. Per.* 3 (1937), 260-72.

(5) Vgl. I. HAUSHERR, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, in: *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, 231-59.

Brot und Kelch teilhat » [1]. Und an anderer Stelle entwickelt er dies im Sinne einer Ein-Leib-Theologie weiter: « Christus ist unser Bruder geworden [2], indem er an unserem Fleisch und Blut teilnahm und sich so uns angepaßt hat... Er hat uns an sich gebunden und sich eingefügt, wie es der Bräutigam mit der Braut tut, indem er ein Fleisch mit uns wurde durch die Gemeinschaft des Blutes; er ist so unser Vater geworden durch die göttliche Taufe, die uns ihm gleichförmig macht, und nährt uns an seiner eigenen Brust, wie es eine Mutter mit ihren Säuglingen tut, und zwar nicht nur mit seinem Blute, sondern, was größer und paradoxer ist, durch den Geist... Kommt, sagt er, esset meinen Leib, trinket mein Blut, damit ihr nicht nur nach dem Bilde Gottes seid, sondern Götter und Könige, ewig und himmlisch, indem ihr mich, den König und Gott, anzieht, ... geliebte Söhne des himmlischen Vaters, ... angenehme Wohnung der Dreifaltigkeit in der Höhe » [3].

Die sich hier deutlich zeigende Beziehung des eucharistischen Leibes zum mystischen Leibe der Kirche erübrigt einen weiteren Beweis für die Tatsache, daß Palamas um die inkarnatorische Struktur der Kirche weiß. Die Kirche ist für ihn nicht eine Gemeinschaft von geistesverwandten, aber individualistisch um ihr Heil besorgten Mystikern, sondern das einzige von Christus unter den Völkern aufgerichtete Zeichen des Heils, das die erlösende Tat des Herrn für alle Menschen in Wort und Sakrament fruchtbar werden läßt [4]. Soweit — so gut. Doch Palamas gibt sich nicht zufrieden mit der quasi-statischen Eingliederung in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche; er will die eine Gemeinschaft mit Christus nicht auf die wenigen Augenblicke des Sakramentenempfangs beschränkt sehen. In den Sakramenten wird uns eigentlich nur das Startkapital gegeben, mit dem wir dann selbst wuchern müßen, um unser ganzes Leben nach dem Willen Christi zu gestalten. Und so versteht er den Hesychasmus als Ergänzung

(1) PG 151, col. 64 D.

(2) Der Gedanke der Mit-Brüderlichkeit Christi findet sich auch: PG 151, col. 9 B. 57 C.

(3) *Homilien* (Oikon.), 207 f. — Das Bild Christus-Vater stört die sonst völlig rechtgläubige Heilsökonomie, in der auch der Vater und der Hl. Geist ihren festen Platz haben; inhaltlich läßt es sich freilich auf Christus = zweiter Adam (Stammvater) zurückführen.

(4) Vgl. PG 151, col. 766 D-767 A.

der traditionellen Sakramententheologie, als besondere Anleitung zur tätigen und täglichen Verwirklichung der in den Sakramenten grundgelegten Gottesfreundschaft. Dem geschenkten Leben muß ein Er-leben folgen, das freilich zumeist ein schmerzliches Erleiden ist. Nur so wird aus der zarten Pflanze ein kräftiger Baum. Christlicher Glaube ist nicht das statische Einhalten von eingrenzbaren Zeiten und Geboten; er wird vielmehr von der alles sprengenden Kraft der Liebe (« aus allen deinen Kräften ») zu stets neuen Grenzen und Zielen verwiesen. Nur die unerschöpfliche Verheißungen Gottes bilden eine letzte « Grenze ».

Hier liegt Palamas' ureigenstes Anliegen, das er mit Verve gegen Barlaam vertritt; denn er hat kein Verständnis für eine Theologie, die sich mit einem Wortschwall dieser von ihm erkannten Notwendigkeit verschließt. « Die Theologie (sc. Barlaams) ist soweit von der Schau Gottes im Lichte entfernt, so verschieden von dem vertrauten Gespräch mit Gott, wie die Kenntnis verschieden ist vom Besitz; etwas zum Thema Gott sagen ist nicht dasselbe wie Gott zu begegnen » (1).

So entsteht das Verlangen nach der in den Sakramenten grundgelegten, durch Buße und Abtötung vorbereiteten Gottesschau. Wir wollen sie hier nur in ihren wesentlichen Zügen darstellen.

Der Christ, der in der Taufe die Gnade Christi empfangen hat; der sich dann bemüht, alles Weltliche, soweit es ihn von Gott ablenkt oder ihm feindlich ist, abzulegen; der die Kräfte der Seele positiv auf Gott hin sammelt — er empfängt in der Ruhe (Hesychia) den Geist Gottes und schaut in ihm das göttliche Licht (2). Durch die Mitteilung des Geistes wird in diesem Menschen die sinnlich-geistige Aufnahmefähigkeit übernatürlich erhoben, so daß es ihm möglich wird, mehr und mehr in ständiger Gemeinschaft mit Gott zu leben. Denn das göttliche Licht ist zugleich Organ und Objekt der Schau; es schafft im Menschen « geistige » Augen, die das ungeschaffene, wesenhaft göttliche Licht aufnehmen können (3).

(1) *Triad* I, 3, 42. — Hier muß natürlich berücksichtigt werden, daß Barlaam nicht nur für seinen eigenen, begrenzten Standpunkt, sondern für die Breite einer langen Tradition einsteht.

(2) Vgl. *Triad* I, 3, 16 f.

(3) Vgl. *Triad* II, 3, 36 f.

Der Schauende erfährt so, daß er in einem Raume des Lichtes steht, selbst immer mehr Licht wird und auch bleibt. Und dieses Licht fließt über auf den Leib, erhellt und durchformt ihn, so wie auch in Christus Gottheit und Menschheit sich durchdringen. Wer das leugnen wollte, müßte nach Palamas folgerichtig auch die Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tage leugnen [1]. Der Leib wird « christusgestaltig » [2]; seine Todverfallenheit ist grundsätzlich schon aufgehoben. Zugleich hört er auf, in sündiger Begierde dem Streben der Seele zu widerstehen, nachdem er ihres verwandelnden Lichtes teilhaftig geworden ist.

Es ist dasselbe Licht, das Paulus auf dem Weg nach Damaskus traf, ja das schon zuvor dem Moses in der Gestalt des Feuers sichtbar wurde [3]. Das Bild des Feuers verdeutlicht noch die reinigende Kraft des Lichtes, zugleich auch seine Unverträglichkeit mit allen ihm widerstehenden Elementen. Das bedeutet nicht, daß es die natürlichen Kräfte des Menschen lähmt: im Gegenteil, es bringt sie zu ihrer größten Leistungsfähigkeit [4].

Doch ist diesem Einssein im Lichte eine unüberschreitbare Grenze gesetzt: niemals kann es zu einer Naturgemeinschaft zwischen Gott und Mensch kommen, da Gott über allen geschaffenen Naturen steht, und der Mensch sich ihm nur in der gnadengewirkten, freien, sittlich guten Tat annähern kann [5]. Damit fällt ein oft vorgebrachter Einwand gegen das palamitische System, als seien wir von unserer Natur aus zur Teilhabe an der göttlichen Natur geschaffen [6], und es bedürfe nur der Anspannung all unserer natürlichen Kräfte, um die Gottesschau herbeizuzwingen [7]. Palamas stellt eindeutig fest, daß der Mensch in seiner Naturanlage keinerlei Fähigkeit besitze, die Gnade der Vergöttlichung aufzunehmen [8].

(1) Vgl. *Triad* I, 3, 33.
(2) *Triad* III, 1, 10.
(3) Vgl. *Triad* III, 1, 40.
(4) Vgl. *Triad* III, 1, 36.
(5) Vgl. PG 150, col. 1176 BD; auch 2 Petr 1,4 kann nicht im Sinne einer gnostischen Vergottung verstanden werden, da das In-Christus-Sein (Röm 8,9) — ähnlich wie in der Inkarnation — niemals die Eigenständigkeit der menschlichen Natur aufhebt.
(6) Vgl. PG 150, col. 933 BC.
(7) Vgl. PG 150, col. 1104 D (Gnade « durch Nase einatmen »).
(8) Vgl. *Triad* III, 1, 26.

Ziehen wir das Fazit am Ende dieser kurzem Skizze der palamitischen Gottesschau, so müßen wir einmal eingestehen, daß Palamas endgültig jede gnostische Leibfeindlichkeit und Weltverflüchtigung überwunden hat, indem er alle geschaffenen Kräfte in seine Aszese miteinbezieht; daß er damit zum andern ohne jeden Vorbehalt die zur wachsenden Inkarnation des in der Taufe und Eucharistie grundgelegten φοτισμός notwendigen Voraussetzungen geschaffen hat. Damit dürfte an der organischen Einheit von Sakramentalität und Spiritualität bei Palamas nicht länger gezweifelt werden.

Zur Frage, inwieweit letztere wirklich personal konzipiert ist (d.h. sich nicht im Bereich dinglich-unpersönlicher Relationen bewegt: Licht!), sei hier nur folgendes angemerkt:

a) Schau des Lichtes bedeutet Offenbarung Gottes als Person, zwar nicht seines Wesens, aber doch des uns im Hl. Geiste zugewandten Antlitzes, und so wirkliche Begegnung mit ihm (Denn die göttlichen Energien — Licht — besitzen niemals eine eigene Hypostase, sondern bleiben in den Hypostasen der drei göttlichen Personen gehalten) (1). Zugleich wird damit deutlich, daß es nicht um die Begegnung mit einer abstrakten « Gottheit » geht, sondern mit der dritten Person in Gott, dem Hl. Geist — was eine Beziehung zu den anderen göttlichen Personen nicht ausschließt.

b) Dies letztere wird noch dadurch unterstrichen, daß sich das die Schau begleitende Jesusgebet (2) immer an Christus, unseren Fürsprecher beim Vater, richtet. Wie sollte auch Gebet als Gespräch mit Gott anders denn als personale Begegnung mit ihm gedacht werden?

(1) Vgl. dazu zwei Texte:

a) *Triad* III, 1, 9: « (Die Energie) wird mit Recht ' Geist ' und ' Gottheit ' von den Heiligen genannt, insofern sie vergöttlichende Gnade ist, die sich niemals vom Geiste trennen läßt, der sie gibt. Sie ist ἐνυπόστατος, nicht weil sie αὐθυπόστατος ist, sondern nur in dem Maße, als sie der Geist in eine andere Hypostase sendet ».

b) *Triad* III, 1, 33: « Nur die mit der Gottheit geeinten Wesen erfahren sich als vergöttlicht durch die totale Gegenwart dessen, der sie salbt (Geist); sie haben eine mit der vergöttlichenden Wesenheit identische Energie empfangen, sie besitzen sie in ihrer ganzen Fülle ».

(2) Vgl. PODSKALSKY, *Der Hesychasmus...*, S. 17 f.

c) Schließlich läßt die aufgewiesene Einheit von sakarmentaler und außersakramentaler Frömmigkeit gar nichts anderes zu, als daß sich die Gemeinschaft des Fleisches und Blutes mit dem Herrn im geistigen Austausch der Herzen fortsetzt.

Das mag vorläufig zu dieser Frage genügen, denn unsere weiteren Überlegungen zum Verhältnis von Inkarnation und Schau werden uns die bisher gewonnenen Erkenntnisse von einer anderen Seite her bestätigen.

2. *Die Gottesschau Mariens als exemplarische Begegnung mit dem sich in ihr inkarnierenden Gottessohn.*

Konnte unsere bisherige Betrachtung den Eindruck erwecken, als handele es sich bei der hesychastischen Gottesschau um eine typisch monastische Spiritualität, so wird in dem nun folgenden zweiten Ansatz deren allgemein christlicher Charakter hervortreten. In der 53. Homilie (vom Eintritt Mariens in den Tempel), in der der geistige Lebensweg Mariens dargestellt ist, erwähnt der Erzbischof von Thessalonike, daß die Jungfrau, die selbst schon als Frucht des Gebetes ihren Eltern von Gott geschenkt worden war (1), « die heilige Hesychia praktizierte » (2), « ihren Geist an die Einkehr zu sich selbst (heftete), an die Wachsamkeit und an das göttliche, ununterbrochene Gebet » (3). Mit dieser Vorbereitung durfte sie auch die höchsterreichbaren Gipfel der Gottesschau besteigen, durfte Gott am nächsten kommen in Liebe. « Nun aber schauen die in göttlicher Liebe Gereinigten Gott ' von Angesicht zu Angesicht '. Wer aber hätte Gott mehr geliebt als sie?... Wer wäre von Gott mehr geliebt worden? Welch anderes Geschöpf käme ihrer Reinheit gleich oder auch nur nahe? Deshalb wurde sie in den höchsten Gipfeln der Schau vollendet und auf diese einmalige Weise Gott geeint und ähnlich... Aber sie wurde nicht nur Gott ähnlich, sondern machte auch Gott den Menschen ähnlich, ...während sie aus der Gnade Gottes gebildet ward, bildete sie selbst Gott aus der menschlichen Natur » (4).

(1) Vgl. *Homilien*, 148; zu Palamas' Mariologie vgl. B. SCHULTZE, *Theologi palamitae saeculi XIV de mediatione B.M.V.*, in: *De Mariologia et Oecumenismo*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Rom 1962, 358-67.

(2) *Homilien*, 170. (3) *Homilien*, 176. (4) *Homilien*, 177 f.

Hier gehen vorbereitende Gottesschau und nachfolgende Bereitung der Menschwerdung fast unbemerkt ineinander über, ja man könnte die Gottesschau Mariens als « geistliche Inkarnation » Gottes in ihrer Seele bezeichnen: sie geschieht in der Liebe, nicht in einer höchsten Erkenntnis oder Entrückung.

Und diesen neuen Weg der Gottbegegnung, den Maria eröffnete, hält sie auch weiterhin offen; denn « sie steht zwischen Gott und den Menschen; während sie Gott zum Menschensohn macht, erhebt sie die Menschen zu Gottessöhnen » (1), und so « entdeckt, verwirklicht und überträgt sie den späteren Generationen eine höhere Praxis der Kontemplation (πρᾶξιν θεωρίας ὑψηλότεραν), eine Kontemplation, die so verschieden ist von derjenigen, von der man bisher sprach, wie die Wirklichkeit von der Vorstellung verschieden ist » (2).

So sieht Palamas in Maria gleichsam den Erfinder und unerreichten Meister des hesychastischen Gebetes. Sowohl in der Geburt ihres Kindes wie auch in der gotterleuchteten Hesychia, die sich beide gegenseitig fördern (3), kam sie Gott näher als alle übrigen Menschen. Palamas möchte damit ein für allemal klarstellen, daß am Ursprung der hesychastischen Methode nicht psychologische Berechnung, sondern d i e christliche Tat, nämlich Mariens Fiat zur Menschwerdung stand. Durch diese Tat ist eine radikale Wende in den Beziehungen zwischen Gott und den Menschen eingetreten. Infolgedessen hat die Schau des Glaubens ihr Fundament nicht in geschichtslos subsistierenden Ideen, sondern in der geschichtlich greifbaren Existenz Jesu Christi. Hier unterscheidet sich Palamas grundlegend von Euagrios, der im eigenen Seelengrund Gottes innerstes Wesen ' an sich ' erkennen will. Für Palamas bleibt Schau — auch dort, wo sie nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Eucharistie steht — letztlich ein geistiges Verkosten des Evangeliums Christi: niemals wird sie diese Wahrheit, nämlich die Person Christi selbst, hinter sich lassen, sondern allezeit in ihrer schlichten Betrachtung verweilen und sich begnügen (4).

Hat uns dieser zweite Gedankengang noch eindeutiger als der erste die reale Beziehung der Gottesschau zur Inkarnation offengelegt, so wäre es doch unredlich, wollte man nicht auch die

(1) *Homilien*, 136. (2) *Homilien*, 169. (3) Vgl. *Homilien*, 171.
(4) Vgl. *Triad* II, 3, 63.

zu diesem positiven Resultat weniger passenden Momente nennen; Momente, die zeigen, daß Palamas nicht alle bewußten und unbewußten Übernahmen voll in seine Theologie der Inkarnation integriert hat.

3. *Verbliebene Inkonsequenzen.*

a) Das unausgeglichene Verständnis der Trinität: die Spannung zwischen οἰκονομία und θεολογία.

Da Palamas nur eine Erkenntnis Gottes aus der stets einförmigen und den drei göttlichen Personen gemeinsamen operatio annimmt, ist besonders der Verdacht des Sabellianismus zu prüfen, obwohl er seinerseits diese Irrlehre immer wieder scharf verurteilt hat (1). Zwar will er für das innertrinitarische Leben die unvertauschbaren Eigenarten der göttlichen Personen strengstens gewahrt wissen (2), doch dieses Prinzip läßt er nicht gelten für das Wirken ad extra, angefangen von der Schöpfung (3) bis zur Vollendung dieser Welt.

« Die persönlichen Eigenheiten sind auch in Gott relativ zueinander gesagt. Und die Personen sind untereinander verschieden, nicht jedoch ihrem Wesen nach. In Bezug auf die Schöpfung wird zuweilen auch einfach von Gott gesprochen. Jedoch könnte die heilige Dreifaltigkeit, insofern sie ewig, ohne Anfang, der große und gute Gott genannt wird, nicht als Vater bezeichnet werden: denn nicht jede Person, sondern nur der eine von der dreien ist Vater: von ihm stammen und auf ihn beziehen sich die übrigen. Aber in Bezug auf die Kreatur, die ja das eine aus dem Nichts geschaffene Werk aller drei ist, könnte die Dreifaltigkeit von den mit der den dreien gemeinsamen Gnade beschenkten Söhnen Vater genannt werden. Denn jene Worte: ' Der Herr, dein Gott, ist allein der Herr ' (Dt 6,4) und ' Einer ist unser Vater im Himmel ' (Mt 23,9) besagen, daß unser einziger Herr und Gott die heilige Dreifaltigkeit ist, daß sie (ferner) in dieser Beziehung unser Vater, der uns durch seine Gnade wiedergeboren hat, genannt wird, wie wir auch sagen: Nur der Vater

(1) Vgl. PG 150, col. 1220 BC. 1205 A. — Ebenso heftig wies er jede Art des Subordinationismus zurück (vgl. PG 150, col. 1200 CD), da Sohn und Geist nicht den göttlichen operationes gleichzusetzen seien: vgl. PG 150, col. 949 CD.

(2) Vgl. PG 151, col. 763-65. (3) Vgl. PG 150, col. 1197 C.

ist in Bezug auf den wesensgleichen Sohn Vater. Derselbe wird jedoch auch Ursprung genannt in Bezug auf den Sohn und den Hl. Geist. So wird der Vater auch hinsichtlich der Kreaturen Ursprung genannt, aber als Schöpfer und Herr aller Kreatur. Da aber der Vater so genannt wird mit Rücksicht auf die Kreaturen, ist auch der Sohn Ursprung, und es sind nicht zwei Ursprünge, sondern einer; denn der Sohn wird Ursprung genannt im Hinblick auf die geschaffenen Dinge, wie auch der Herr in Bezug auf die Diener. Also sind Vater und Sohn mit dem Geist in Bezug auf die Kreatur ein Prinzip und ein Herr und ein Schöpfer und ein Gott und Vater, der vorsehend, beschützend usw. ist. Und nichts davon bezeichnet das Wesen: es würde nämlich nicht in Bezug auf anderes gesagt, wenn es das Wesen wäre » (1). Der entscheidende Gedanke, der auch an vielen anderen Stellen ähnlich formuliert ist (2), ist der: es gibt nur eine göttliche operatio (Gnade), die immer von allen drei Personen gemeinsam, wenn auch in verschiedener Weise getragen wird (3). Und nur diese operatio, die in ihrer göttlichen Herleitung dem Menschen nicht nachvollziehbar ist, wird in der Zeit zwischen Schöpfung und Parousie des Herrn den Menschen mitgeteilt (4). Die Redeweise von der Einwohnung der göttlichen Personen im einzelnen Menschen ist — im Hinblick auf das Wesen Gottes und abgesehen von seiner Allgegenwart — ein Mißverständnis (5). Doch wäre es falsch, wie wir schon weiter oben sahen, daraus zu schließen, wir würden — nach Palamas — nicht wirklich Gottes Gegenwart teilhaftig; in real-antinomischer Weise gilt gleichzeitig: Gott ist wirklich gegenwärtig in seinen mitteilbaren Energien, und er ist verborgen in seinem unmitteilbaren Wesen (6), und es ist beide Male Gott als Dreipersönlicher, von dem wir reden.

(1) PG 150, col. 1213 AC.

(2) Vgl. z.B. PG 150, col. 956 A.

(3) Vgl. *Triad* III, 1, 3; PG 150, col. 952 CD.

(4) Vgl. PG 150, col. 932 BC.

(5) Vgl. PG 150, col. 941 BC: « Τοῦ μόνου Χριστοῦ ὑπέρτερον ἑαυτὸν ὁ Ἀκίνδυνος παρίστησιν ὅλῳ λέγων ἑνοῦσθαι τῷ Θεῷ, καὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ ταῖς ἐνεργείαις καὶ ταῖς τρισὶ θείαις ὑποστάσεσιν . . . Οὔτε τοίνυν κατὰ τὴν οὐσίαν, οὔτη κα' ὑπόστασίν τινα μέτοχός τις γίνεται Θεοῦ. Μερίξεται γὰρ τούτων ἑκάτερον οὐδ' ὁποσοῦν, οὐδὲ μεταδίδοται τοπαράπαν οὐδενί. Διό καὶ πᾶσι παντάπασιν ἀχωρητὸς κατὰ ταῦτα ὁ Θεός, εἰ καὶ πανταχοῦ πάρεστι ».

(6) Vgl. *Triad* III, 2, 25.

Wie steht es dann aber mit der Theologie der Inkarnation, die nach westlichem Verständnis zwar als ein Zusammenwirken der Trinität verstanden wird, jedoch mehr noch als von der spezifischen Eigenart des Sohnes als dem Wort (Logos) Gottes geprägtes Tun? Wir müßen zugeben, daß sich hier der mangelnde philosophische Unterbau (Folge der ungenügenden philosophischen Ausbildung?) rächt: auf der einen Seite steht eine heilsgeschichtliche, an den biblischen Fakten und der Vätertheologie orientierte Lehre, vor allem in den Homilien; auf der anderen die alles überlagernde Grundthese von der realen Distinktion zwischen Gottes absolut unzugänglichem Wesen und seinen mitteilbaren Energien, vor allem in den Capita. Um gegen Barlaam die Möglichkeit einer realen Teilhabe an Gottes Leben, nicht nur an seinen geschaffenen Kräften, zu verteidigen, vernachläßigt Palamas eine genauere Differenzierung der Heilsökonomie nach den göttlichen Personen. Doch woher sollten wir eigentlich eine Kenntnis der innertrinitarischen Relationen haben, wenn nicht aus dem real verschiedenen und darum je unaufgebbaren Heilshandeln von Vater, Sohn und Geist an unserer Welt?

Es ist Palamas nicht gelungen, die beiden auseinanderklaffenden Grundströmungen seines Denkens zu einem ausgewogenen System zu verbinden. In den Triaden, die eine gewisse Mittelstellung zwischen den Homilien und den Capita einnehmen, gibt er an einer Stelle dieses Unvermögen selbst zu. Er sagt dort, man könne an Gott teilhaben « einerseits, weil es eine Einsicht, eine Empfindung, einen Kontakt gibt, die ihn erreichen, andererseits, weil das umfaßendste Mittel der Teilnahme (sc. die Menschwerdung ([1])) uns später gegeben wurde » ([2]).

Wäre das wirklich der Weisheit letzter Schluß, dann stünden Inkarnation und Schau letztlich doch wieder unverbunden nebeneinander. Die beiden folgenden Indizien scheinen in dieselbe Richtung zu weisen.

([1]) Vgl. *Triad* II, 3, 66 f.

([2]) *Triad* III, 2, 25 (im Anschluß an ein Zitat aus Ps.-Dionysios (PG 3, 872 A); während jedoch Ps.-Dionysios seine Gesamtaussage für die metaphysische Gotteserkenntnis macht, trennt Palamas die Glieder und teilt sie je der Inkarnation und Metaphysik zu.

b) Die Gottesschau des Moses und der Engel.

α) Moses als Vertreter des Alten Testamentes.

Die fehlende Durchschlagskraft des heilsgeschichtlichen Ansatzes bei Palamas wird noch deutlicher, wenn wir nach den nicht neutestamentlichen Empfängern der Gottesschau fragen. Was geschähe, wenn sie nicht nur dem in Christus erlösten Menschen erreichbar wäre, sondern ohne ersichtlichen Bezug zum Heilshandeln Christi Engeln und Menschen, Menschen des Alten und Neuen Bundes offen stünde?

Mit Bezug auf Mt 18,10 (Die Engel schauen das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist) sagt Palamas: « Dieselbe Gnade hatte Moses, und uns ist diese Schau ins Angesicht versprochen » (1). Und an anderer Stelle: « Nicht nur die Engel, sondern auch die heiligen Menschen werden seiner Herrlichkeit und seines Reiches teilhaftig » (2): und wieder ist auf das Beispiel des Moses verwiesen. Zwar ist die Gottesschau des Moses ein fester Topos bei vielen griechischen Vätern (z.B. Gregorios von Nyssa (3)); dennoch erhebt sich die Frage: Wurde die Gottesschau den Menschen des Alten und Neuen Bundes in gleicher Weise geschenkt, ohne Rücksicht auf das heilsmittlerische Werk Christi? Antwortet denn nicht Christus auf die Bitte des Philippus: ' Zeige und den Vater! ', daß wir in ihm und *nur* in ihm den Vater sehen können (Jo 14,8f)?

Palamas geht gelegentlich auf diese Schwierigkeit ein; nachdem er AT und NT wie Symbol und Wirklichkeit einander gegenübergestellt hat, heißt es weiter: « Johannes, dessen Zunge ebenso golden war wie seine Einsicht, prüft die Worte des Apostels: ' Denn Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen, hat das Licht in unseren Herzen aufstrahlen laßen (2 Kor 4,6) '; nach ihm zeigt der Apostel, daß die Herrlichkeit des Moses in uns in vermehrtem Maße aufgeleuchtet ist, denn sie

(1) PG 150, col. 952 A.

(2) PG 151, col. 445 C; auch Elias und Isaias werden als « Väter des Hesychasmus » betrachtet: z.B. *Triad* I, 3, 24.

(3) Vgl. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 201-210; Origenes macht immerhin die Einschräkung: Moses sah alles, aber nur *im Verborgenen* (vgl. Περὶ ἀρχῶν, IV, 1,6; IV, 2,2; Hom. Num.

strahlt in unserem Herzen wie auf dem Antlitz des Moses. Und weiter unten sagt er: ' Am Anfang der Schöpfung sprach er, und es ward Licht; aber heute hat er nicht gesprochen, sondern ist selber unser Licht geworden ' (In Ep. II ad Cor., hom. VIII, 3: PG 61, col 457). Wenn also das Licht, das am Anfang der Schöpfung war, oder das auf dem Antlitz des Moses leuchtete, eine begrenzte Erkenntnis schuf, so wäre die Erleuchtung, die in unserem Herzen geschieht, auch eine Erkenntnis, aber eine höhere, da sie eine Vermehrung erfahren hat. Aber da jenes Licht keine Erkenntnis war, sondern ein Leuchten, das auf dem Angesicht lag, so ist die Erleuchtung in uns auch keine Erkenntnis, sondern ein Leuchten der Seele, das sich dem gereinigten Geiste darbietet. Also war jenes für die sinnlichen Augen zugängliche Licht selbst sinnlich, während dieses geistig ist, da nur die geistigen Augen Zugang haben, und es in uns wirkt » (1).

Palamas scheint hier die zunehmende Verinnerlichung und Vergeistigung als Distinktivum zwischen AT und NT zu betrachten: ein gradueller Unterschied, der nur annähernd und oberflächlich die einschneidende Bedeutung der Inkarnation zum Ausdruck bringt: von manchen Theologen wird er darum rundweg abgelehnt (G. Söhngen). Aber selbst dieser Schein trügt; denn die Fortsetzung des eben zitierten Textes lautet: « Aber dieses Licht war doch nicht einfach ein sinnliches Licht, obwohl es auf dem Antlitz des Propheten erschien. Nach dem hl. Makarios (2) nehmen die Heiligen tatsächlich heute in ihrer Seele die Herrlichkeit auf, die auf dem Antlitz des Moses erschienen war. Derselbe Vater nennt auch dieses Licht Herrlichkeit Christi und betrachtet es als übersinnlich, obwohl seine Erscheinung den Sinnen zugänglich war » (3). — Damit hebt Palamas die eben erst herausgearbeitete Besonderheit des Neuen Bundes wieder auf, obwohl sein Gewährsmann Ps.-Makarios an anderer Stelle selbst wieder

(1) *Triad* I, 3, 6.

(2) Palamas nimmt dabei vielleicht Bezug auf folgende Stellen:

a) PG 34, col. 516 C, wo Moses als Typos der zukünftigen Auferstehungsherrlichkeit gesehen wird: die u.a. dort verliehenen « geistigen Flügel » (vgl. auch ebda, 892 A) bringen wieder fremde Engelattribute hinein;

b) PG 34, col. 868 CD: Moses leuchtet in der Herrlichkeit des (vergangenen und zukünftigen) Paradieses.

(3) *Triad* I, 3, 6; ähnlich zweilichtige Haltung in: *Triad* II, 3, 66 f.

eine klare Scheidung zwischen Moses und den christlichen Mystikern vornimmt: im Anschluß an 2 Kor 3, 4-18 betont er dort nämlich die erst in Christus erreichte Endgültigkeit und Dauer der neuen Herrlichkeit ([1]).

Wenn es so nicht möglich ist, zu einer sicheren Klarheit über die Konzeption des Palamas zu kommen, so mag man ihm immerhin seine Grundüberzeugung von der Unaussprechlichkeit Gottes zugute halten, die für uns Menschen eigentlich nur ein armseliges Stammeln in ehrfürchtigem Staunen zuläßt und so zu Aussagen kommt, die in unüberbrückbaren, aber dennoch zusammengehörigen Gegensätzen stehen. Der Deus semper major, erkennbar und unerkennbar zugleich, sich offenbarend und zugleich verhüllend, steht schlechthin über unseren Begriffen, ist wesentlich Wirklichkeit und Tat, nicht Gedanke und Wort ([2]). Darum ist alles Reden über ihn wesentlich Stückwerk, und nur dem einigermaßen verständlich, der selbst seine Erfahrungen mit Gott gemacht hat ([3]).

Doch zugleich wird deutlich, daß Palamas gerade wegen seines so fruchtbaren heilsgeschichtlichen Ansatzes einer systematisch-theologischen Ergänzung bedarf.

β) Die Engel als Vorbilder der Menschen.

Könnte man die schwankende Behandlung der Mosesschau noch einer verzeihlichen Bindung an die sehr alte, sich von Philo von Alexandrien herleitende Vätertradition zuschreiben, so wird dieser Ausweg leider zunichte, sobald wir dieselbe Tendenz zur geschichtslosen Betrachtungsweise bei der Schau der Engel noch bestärkt finden. Inwieweit Palamas auch hier wieder auf den Schultern der Väter, vor allem des Ps.-Dionysios, steht, mag dabei offen bleiben.

([1]) Vgl. PG 34, col. 956 BC (zitiert in: *Triad* I, 3, 11).

([2]) Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 111 f. 143.

([3]) Apophatische und kataphatische Theologie sind wie die zwei Hälften eines Kreises, der das Geheimnis Gottes umgibt, ohne es zu fassen (vgl. *Triad* II, 3, 33: das radikal transzendierende Einswerden mit Gott werde besser als « Unwissenheit » denn als « Erkenntnis » bezeichnet: das ist die Zentralaussage Palamas' gegen die – seiner Meinung nach — sich mit den natürlichen Kräften des Verstandes allein um die Erkenntnis Gottes bemühende Theologie des Barlaam: ' heidnischer Hellenismus ').

Jedenfalls ergibt sich, wann immer man die Gottesschau der Menschen und Engel miteinander in Beziehung setzt, folgendes Dilemma: Entweder ist der Mensch, der die Schau der Engel nachahmt, dem Kairos der Heilsgeschichte enthoben, oder aber die Engel haben auch eine Geschichte, d.h. auch in ihrem Dasein hat sich etwas Grundlegendes geändert durch das Faktum der Inkarnation.

Die Lösung dieser Schwierigkeit entscheidet mit darüber, ob Christus im Weltgeschehen mehr als eine exemplarische Rolle spielt, mehr ist als nur unser Vorbild auf dem Weg zu Gott, insofern er uns erst die Kraft zu diesem von ihm gezeigten Ziele gab.

Einmal scheint es, als ob Palamas lichterfüllte Engel und Menschen einander gleichstellt, ja sogar beide mit dem Licht selbst (Gott) vergleicht (1). Dementsprechend scheint sich die Rolle Christi tatsächlich auf das Beispielhafte zu beschränken; denn er, der unter uns weilte und auf dem Tabor die in ihm verborgene Herrlichkeit offenbarte, « wurde den Menschen wie auch den guten Engeln... zur Anschauung und Nachahmung vorgestellt » (2): so heißt es ausgerechnet in der der Menschwerdung gewidmeten 16. Homilie.

Bräuchte es dazu die Entäußerung der Gottheit, die Annahme der Knechtsgestalt bis zum Tod am Kreuz, um nur ein Beispiel der geistigen Schau zu geben für Engel und Menschen? War der Menschensohn nicht in erster Linie gekommen, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war, um Tod und Teufel zu besiegen? Was bedeutet demgegenüber das Beispiel Christi, wenn es nicht als Beispiel des Kampfes und Entsagens, sondern des Besitzens und Genießens der göttlichen Herrlichkeit verstanden wird?

Zwar haben wir den eindeutig heilsgeschichtlich-sakramentalen Charakter der Schau festgestellt; dennoch ist nicht zu leugnen, daß sich bei Palamas immer wieder mißverständliche Äußerungen finden, die nicht die ganze Wirklichkeit der Erlösung im Blick haben. Andererseits darf zur Entlastung Palamas' auch nicht verschwiegen werden, daß er gegenüber Ps.-Dionysios insofern

(1) Vgl. *Triad* I, 3, 8; I, 3, 25.

(2) PG 151, col. 196 C; auch wenn man die Stelle als einseitige Überspitzung wertet, so müßte bei einem guten Theologen doch der Hintergrund durchleuchten, auf dem sie zu verstehen ist.

einen wichtigen Fortschritt macht, als er den Menschen — kraft der Inkarnation — über die Engel stellt. Und zwar hat der Mensch insofern den Engeln den Rang abgelaufen, als der Heilsplan auf ihn zentriert ist, während die Engel nur Diener Gottes sind und bleiben zur Erfüllung dieses Plans ([1]). Wenn unter dem ' Brot der Engel ' allgemein die innere Erleuchtung zu verstehen ist, so hat Christus den Menschen insofern bevorzugt, als er ihm dieses Brot, das er durch die Identifikation mit seinem Lichtkörper zur höchsten Vollendung führte, wirklich zur Speise gegeben hat([2]). Und was die Taufe angeht, so ist unser Fleisch und unsere menschliche Natur durch die in der Taufe Jesu erfolgte Enhypostasierung seiner Menschheit in Gottes Reinheit schon ganz rein und vollendet, während die Engel noch den Weg der Reinigung durchzumachen haben ([3]). Hier kommt noch einmal die grundsätzlich leibfreudige und damit heilsgeschichtlich-eschatologische Gesamteinstellung zum Durchbruch.

Palamas legt den Primat der Inkarnation im Heilsgeschehen auch dahin aus, daß sie einer Umwälzung in der hierarchischen Ordnung der Engel gleichkommt, insofern sie aus ihrer Rolle als Mittler zwischen Gott und Mensch verdrängt werden ([4]). Gottes Sohn ist ja von nun an (?) der einzige Mittler: so erfahren sie in ihrer spezifischen Ordnung sogar eine Umkehrung ins Gegenteil. Denn nicht die Gott am nächsten stehenden Chöre der Engel wurden mit der Übermittlung der Botschaft an Maria betraut, sondern der den untersten Rängen angehörige Gabriel. Gott ist an die Schöpfungsordnung nur insofern gebunden, als sie in der Heilsordnung ihre endgültige Form und Auslegung erfährt: so können die letzten die ersten werden. Himmel und Erde sind gespannt auf die Menschwerdung; diese aber geschieht um des Menschen willen, und alles hat sich nach dieser Zielsetzung zu richten. Den Engeln ist nur noch die Ankündigung des Ratschlußes überlaßen, die Ausführung liegt bei Gott selbst: und dann sind selbst die Engel von dem auch ihre Fassungskraft übersteigenden Geschehen gepackt ([5]).

([1]) Vgl. PG 150, col. 1152 BC; sogar als Geschöpfe stehen die Menschen über den Engeln, da sie allein nach Gottes Bild geschaffen sind.

([2]) Vgl. *Triad* I, 3, 25.

([3]) Vgl. *Homilien*, 252.

([4]) Vgl. *Triad* III, 3, 5 und B. Schultze, a.a.O., 366 f.

([5]) Vgl. *Triad* II, 3, 28 f. (im Anschluß an Eph 3,10; 1 Petr 1,12).

Das zu Anfang gestellte Dilemma läßt sich also nur z.T. auflösen: Einerseits sind die Engel nur negativ in die Heilsgeschichte miteinbezogen, indem Gott ihre Mittlerrolle zum Menschen hin aufhob (Subordination); andererseits ist der Mensch durch die Inkarnation den Engeln gleichgestellt worden (Koordination). Auch hier also ist der heilsgeschichtliche Denkansatz nicht zielstrebig zu Ende gedacht.

B. III. – Neuplatonische Elemente bei Palamas?

1. *Affinität und Diskrepanz zu Ps.-Dionysios und Maximos Confessor.*

Da wir bei unserer Untersuchung immer wieder auf philosophische Vorentscheidungen der palamitischen Theologie gestoßen sind, wobei sich Palamas auf sehr verschiedene Väter beruft, müßen wir diese Abhängigkeiten noch einmal eingehender prüfen.

Zunächst scheint sich Palamas sehr eng an Ps.-Dionysios anzulehnen. Wenn letzterer die Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens betont, das nur kraft seiner ' ellampseis ' und ' proodoi ' mitteilbar und aussprechbar ist, insofern wir schon hier auf Erden, aber dann vollends in der Unsterblichkeit vom Glanz des auf dem Tabor erschienenen Lichtes umstrahlt werden (1); wenn damit ein scharfer Trennungsstrich zwischen dem innertrinitarischen und heilsökonomischen Handeln der drei göttlichen Personen gezogen wird, insofern die Trinität nach außen nur in « überwesentlicher Einheit », d.h. unter Verzicht auf eine besondere Rolle des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes handelt (Folge: statt der mystischen Gemeinschaft mit Christus ist nur die Erfahrung der göttlichen Gnade *schlechthin* möglich); wenn damit alles göttliche Tun (Energien) in der Gefahr steht, aus dem heilsgeschichtlichen Kontext herausgelöst zu werden, und umgekehrt der Mensch, wenn schon nicht im Sein, so doch zumindest in der Erkenntnis scheinbar nurmehr auf die Mittelwesen, darunter auch die Engel, angewiesen ist (wir werden noch sehen, daß dieser Verdacht nicht ganz begründet ist) — so tritt

(1) Das über Ps.-Dionysios und Maximos Confessor Gesagte stützt sich im Wesentlichen auf Ivanka (a.a.O., passim); vgl. auch W. Völker, *Der Einfluß des Ps.-Dionysios Areop. auf Max. Conf.*, in: A. Stohr, *Universitas* I, Mainz 1960, 243-54.

uns in all dem unleugbar die modifizierte neuplatonische Grundvorstellung entgegen, daß Vielfalt ein Abfall vom Sein, vom göttlichen « Einen » bedeutet, der nur durch das Wiederaufgehen im « Sein selbst » behoben werden kann. Wir wissen, daß Palamas all diese genannten dionysischen Elemente in seiner Energienlehre wiederaufgenommen hat. Hat er sich damit eines unchristlichen Neuplatonismus schuldig gemacht?

Zur Beantwortung dieser Frage müßen wir zunächst einmal bestimmen, wie Platonismus und Christentum sich grundsätzlich zueinander verhalten. Denn ein Nachweis neuplatonischer Elemente besagt noch nicht viel; es kommt auf ihren Stellenwert im Gesamtsystem an.

Wann würde Neuplatonismus zu einer mit dem christlichen Dogma unverträglichen Seinslehre?

Es bedeutet noch nicht Neuplatonismus, wenn man alles Sein als Anteilhaben an dem unendlichen Sein Gottes versteht, und zwar gestaffelt nach der Wesensform bzw. dem Seinsgrad des betreffenden Seienden; wenn man vertritt, daß die schöpferischen Gedanken Gottes in unmittelbarer Erleuchtung des Geistes überbegriffliche Erkenntnis in uns bewirken, die aus der bloßen Anschaung und Außenwelterfahrung nicht gewonnen werden könnte; schließlich, wenn man der ganz zu sich selbst zurückgekehrten und bei sich verweilenden Seele auf Grund ihrer in Gnade erhobenen Gottähnlichkeit eine rein geistige Erkenntnis zuschreibt.

Dagegen müßte man von wirklichem Neuplatonismus sprechen dort, wo das Entstehen des Endlichen aus dem Unendlichen, des Vielen aus dem Einen ein wesensnotwendiger Prozeß der Entfaltung (Emanation) ist, der im geistigen Verstehen dieser Seinsquelle nachvollzogen wird; wo die Erkenntnis also immer schon von der transhistorischen Schau des Einen bzw. der sich notwendig setzenden und wiederaufhebenden Strahlung ausgeht; und wo endlich diese Erkenntnisfähigkeit der Seele sich daher leitet, daß sie letztlich diesem unwandelbaren Seinsgrund angehört bzw. von dem Vorgang der Ausstrahlung und Sammlung nur an der Peripherie berührt wird (Leugnung der Schöpfung).

Nun kann man aber für Ps.-Dionysios als gesichert gelten lassen, daß die Tatsache der Schöpfung dominiert über alle emanationistischen Bilder und Vorstellungen. Denn er hebt immer wieder hervor, daß die Unterscheidung der Kräfte vom unerkennbaren Wesen Gottes nicht bedeutet, daß Wahrheit, Leben, Licht

usw. etwas anderes wären als das Sein: all die verschiedenen Ausdrücke sind nur der Versuch, das unbegreifliche Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf unsererseits in Worte zu fassen (1). Ferner gilt, daß die scheinbar neuplatonische « hierarchische Erkenntnis » (vermittels der dazu von Gott außer sich gesetzten Kräfte σοφία, δύναμις, εἰρήνη bzw. der Engel) insofern gegenstandslos geworden ist, als die fehlende Notwendigkeit des Seinshervorgangs den einzelnen Stufen einer solchen Erkenntnis den Boden wegnimmt. Und so vollzieht sich die eigentliche Gottbegegnung für Ps.-Dionysios in der Ekstase des Menschen aus und zur Gottesliebe, ohne vorher irgendwelche vorgeschalteten Seinsstufen zu durchlaufen. Diese entscheidende Wende zum Christlichen wird noch dadurch bekräftigt, daß Ps.-Dionysios die Lehre von der Wesensidentität der Seele mit Gott zugunsten einer Gottebenbildlichkeit aufgegeben hat, die der freien, gnadenhaften Liebesmitteilung Gottes entspringt.

Läßt sich so Ps.-Dionysios im wesentlichen als ein zwar neuplatonisch geprägter, aber dennoch voll christlicher Denker bezeichnen, so muß dennoch nach den verbliebenen neuplatonischen Ansätzen gefragt werden, die vielleicht in einem späteren Stadium der östlichen Theologie erneut zum Durchbruch kommen konnten.

Zwei solcher Ansätze sind hier wohl zu nennen: das eine ist der Gebrauch der Termini σοφία, δύναμις δικαιοσύνη usw. (Energien), die nicht in ihrem schriftgemäßen und heilsgeschichtlichen Zusammenhang aufgezeigt sind und so als (im christlichen Sinne) beziehungslose Wesen in der Gefahr eines ontologisch-metaphysischen Mißverständnisses stehen. Wir sahen, daß Ps.-Dionysios sie letztlich nicht so verstanden wissen will, aber die eigentliche begriffliche Einordnung fehlt.

Aus dieser aufrechterhaltenen Supposition der Zwischenkräfte könnte sich eine zweite Fehlinterpretation ergeben: Gott als Persondreiheit droht zu einer apersonalen Kraft zu werden; der Fortschritt des Christentums aber lag gerade darin, daß es vom τὸ θεῖον zum ὁ θεός gekommen war.

Bevor wir nun zu Palamas übergehen, schauen wir zu, was Maximos Confessor mit dem dionysischen Erbe anfängt. Maximos besaß in besonderem Maße die Gabe der begrifflichen Unterscheidung und systematischen Synthese. Vorgegeben waren ihm in

(1) Vgl. PG 3, col. 816 D. 953 C - 965 A.

der Tradition einmal die dionysische Ekstase, das Heraustreten und Einswerden der Seele mit Gott in und kraft der von diesem der Seele geschenkten Liebe; dann die mystische Lehre des Gregorios von Nyssa, der zwar plotinische Bilder benützt ([1]), aber die platonische Ideenschau insofern abwandelt, als er nurmehr von der unmittelbaren Erkenntnis der im Menschen wirksamen Gnade (Liebe Gottes) — infolge der Einkehr bei sich selbst — spricht und somit das Maß der Gotteserkenntnis und Gottähnlichkeit ausschließlich in die freie Verfügung und Mitarbeit des Menschen verlegt; als drittes Element schließlich die lohende Geistmystik des Euagrios Pontikos, der im gereinigten und zum höchsten Gipfel aufgestiegenen Geist (κατάστασις) Gottes Wesen « an sich » erkennen will und dabei diese Erkenntnis so hoch schraubt, daß sie sowohl die Ausgliederung in die drei göttlichen Personen als auch die notwendige Vermittlung des Logos ausschalten will.

Maximos hat nun all diese so verschiedenen Vorleistungen zu einer wirklichen Synthese (Überstieg der Welt in Gottesliebe und zugleich Stehen zur Welt in Gottes- und Nächstenliebe) vereinigt, indem er die natürliche Hinordnung des geschaffenen Geistes auf das Gottähnlichwerden in der Gnade als Leitprinzip voranstellte ([2]). Damit wurde auch begrifflich klargestellt, daß Teilhabe an Gott für das Geschöpf ein wesentlich verschiedenes « Mehr » bedeutet, wenngleich dieses Geschöpf von Ewigkeit her auf dieses Mehr angelegt ist.

Wenn Maximos dabei sehr häufig den Begriff der Energie verwendet, indem er die wesenhaft göttliche Energie dennoch durch die von Gott gewährte Teilhabe zur Energie des Menschen werden läßt, so könnte man auch hier wiederum glauben, daß Palamas einfach diesen Begriff von ihm übernommen habe. Aber Maximos wehrt sich — im Gegensatz zu Palamas — entscheiden dagegen, den Unterschied zwischen Wesen und Energien in die Wirklichkeit Gottes selbst hineinzutragen ([3]). Denn die Not-

([1]) Vgl. IVANKA, a.a.O., 163.

([2]) Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln [2]1961, 88. — Er hat damit die christliche Liebesmystik wieder zurückgebunden in die Einheit kirchlich-sakramentaler und theologisch-pneumatischer Spiritualität (vgl. ebda, 313-30).

([3]) Vgl. *Cap. Th. et Oec.*, I, 1-4: PG 90, col. 1084 AC (Kompilation?).

wendigkeit dieser Unterscheidung ergibt sich nach ihm erst aus der Beschaffenheit der endlichen Wesen, die ihre Vollkommenheit nur in einem allmählichen Werdeprozeß erlangen. So will Maximos zwar diese Unterscheidung anwenden, um Gottes Wesen und sein Wirkverhältnis zu uns Menschen auszudrücken, aber er würde sie niemals in das Wesen Gottes selbst hineintragen.

Darin macht Maximos zweifellos einen entschiedenen Schritt über Ps.-Dionysios hinaus in Richtung begrifflichter Klarheit und christlicher Reflexion: die Frucht seiner gleichzeitig stärkeren Bindung an Schrift und Kirche, die ihn vor den Folgen der philosophischen Hybris des Neuplatonismus bewahrte.

Wie steht nun Palamas zu Ps.-Dionysios und Maximos? Unter seinen theologischen Vorfahren — vor allem bei Symeon dem Neuen Theologen — war die Synthese des Maximos allgemein angenommen worden. Doch da begann plötzlich Barlaam die Erfahrbarkeit der gnadenhaften und mystischen Einwirkungen Gottes zu bezweifeln [1]: die jahrhundertealte Praxis der Hesychasten schien in Frage gestellt. In dem Bestreben, zur Abwendung dieses Angriffs eine ontologische Formel für die Möglichkeit und Denkbarkeit solch göttlicher Einwirkung zu finden, kommt Palamas zu der Realdistinktion zwischen dem einen Wesen und den vielen Energien, die — und das ist das Entscheidende, wenn man so will: der Rückschritt hinter Maximos, ja sogar Ps.-Dionysios — begreiflich machen will, wie das Endlich-Vielfältige aus der absoluten Einheit und unwandelbaren Unendlichkeit Gottes hervorgehen kann. Mit diesem Bemühen um eine begreifbare ontologische Formel ist der bei Ps.-Dionysios latente Neuplatonismus wieder aufgebrochen. Möglich, daß Palamas glaubte, authentischer Interpret des Ps.-Dionysios zu sein; möglich auch, daß er keinen anderen Weg sah, um die seinsmäßige Teilhabe an Gott sicherzustellen (statt der nur akthaften in der Teilnahme an Gottes Selbstschau).

Doch das palamitische Grundaxiom hat zwei schwerwiegende Folgen:

a) Die erste besteht darin, daß sich für Palamas — gleich Euagrios und Ps.-Dionysios — Gott zur überpersönlichen (und

[1] Vgl. *Epistola* I, 304-9 (und V, 123) in: *Epistole greche* (*Testi e Monumenti* 1), hrsg. v. G. Schirò, Palermo 1954.

damit unpersönlichen) Monade zu verflüchtigen droht ([1]). Zwar versteht er den hypostatischen Einschluß der Energien in Gott dahingehend, daß dadurch eine persönliche Begegnung von Gott und Mensch ermöglicht werde (im Anschluß an Max. Conf.: PG 91, col 557D), indem die Energien ohne Konfusion von einer Hypostase auf die andere (Mensch) übertragen würden ([2]). Doch ist in dieser Theorie die Heilsgeschichte als solche nicht innerlich integriert ([3]), woraus sich die zweite Folge ergibt:

b) Die übertriebene Verknüpfung von Ontologie und Soteriologie (auf Kosten der Letzteren) ([4]): Heilsgeschichte ist nurmehr die Rückkehr zum ontologisch ursprünglichen Zustand des Menschen (Origenes!). Wenn Palamas die menschliche Hypostase im Sinn der konkreten Existenz zusammengesetzt sieht aus Gnade, Seele und Leib ([5]), so kommt darin vielleicht nur seine ungenügende philosophische Schulung zum Vorschein; wahrscheinlicher aber ist, daß er in seiner Anthropologie von Christus ausgeht, der vom ersten Augenblick seiner Existenz an vom Glanz der visio beatifica durchdrungen war, die auf dem Tabor für einen Augenblick sichtbar wurde ([6]). Zwar betont Palamas stärker als alle seine zitierten Vorgänger die Heilserwartung des Leibes, aber er unterbewertet die natürliche Eigenexistenz des Menschen. So will Palamas vätertreu, traditionsgebunden erscheinen und ist dennoch durch das Postulat der real-existierenden Mittelsphäre zwischen Gott und Mensch stärker der neuplatonischen Philoso-

([1]) Vgl. *Triad* II, 1, 34: « Wir machen uns los von jeder Unterscheidung, von jedem Leben, von jeder Vorstellung, um uns... zur einzigen Gottesweisheit zu erheben, die über jeder Philosophie steht und in der allerheiligsten Monade unsere heilige Erfüllung zu finden. Denn wir werden wirklich eins in der einzigen, unbegreiflich trihypostatischen und alle Dinge transzendierenden Monade... »

([2]) Vgl. *Triad* III, 1, 9.

([3]) Obwohl gerade der christliche Neuplatonismus (im Gegensatz zum Aristotelismus) den geeigneten Boden für eine heilsgeschichtlich-sakramentale Theologie und Mystik abgibt.

([4]) Vgl. PG 151, 204 B (Die innertrinitarisch konstituierenden Relationen werden in ihrer Realität von der Heilsökonomie abhängig gemacht).

([5]) Vgl. *Triad* I, 3, 43; vgl. auch *Homilien*, 170: « ὅλον δὲ γενόμενοι (sc. Θεῷ δὲ συγγενέσθαι κατ' ἀλήθειαν) τῆς κατ' αἴσθησιν νοερὰν ἐνεργείαις. — 1 Thess 5,23 macht keine Aussage über die Konstitution des Menschen.

([6]) Vgl. PG 151, col. 433 BD.

phie verhaftet als alle seine Gewährsmänner [1] (mit Ausnahme des Ps.-Makarios, der auf seine Weise das christliche Dogma gefährdet als Vorläufer des Messalianismus).

Wenn wir von dem entscheidenden Punkt sprechen, in dem Palamas von den Vätern abweicht, so fragen wir damit zugleich nach möglichen Korrekturen seines Systems.

2. *Der Neopalamismus als Rückkehr zur authentisch-orthodoxen Vätertheologie.*

Es ist auffällig, daß die moderne Palamasinterpretation (Lossky, Meyendorff), die den ursprünglichen Palamas wiederzugeben behauptet, sich in Wirklichkeit eher den frühgriechischen Vätern (Gregorios von Nyssa, Maximos Confessor, Ps.-Dionysios, Basileios) nähert. Inwiefern? Palamas hat einerseits recht, daß er die Einfachheit Gottes als des obersten Seins nicht so exklusiv faßt, daß jede Mitteilung göttlicher Eigenschaften und jede Teilhabe an ihnen ausgeschloßen wird. Andererseits übertreibt er, wenn er seine Distinktion als wirkliche, gültige Aussage über das Wesen Gottes vorträgt und dann die rationale Bestreitbarkeit dieser Lehre mit der Unbegreiflichkeit des Unendlichen entschuldigt.

Die modernen Palamiten [2] verstehen nun die aus der Tatsache der Anteilhabe der Geschöpfe an Gott sich ergebende Lehre der Unterscheidung in Gott nicht als positiv-metaphysische Aussage, sondern nur als Begriffsschema, in dem wir Gottes Wesen und unsere Teilhabe verständlich machen können: ein Schema, das antinomisch mit dem Prinzip der absoluten Einfachheit Gottes zusammen bestehen muß (jedoch nur l o g i s c h - antinomisch) und ihm gegenüber nicht richtiger ist, sondern es nur ergänzt.

Das berührt sich mit der Ansicht Maximos Confessors, ist zwar nicht mehr der eigentliche Palamas, aber dennoch eine berechtigte und vernünftige Weiter (Rück-)führung.

(1) Dies muß leider gegen die sonst so einfühlsame Studie Losskys (Schau...) gesagt werden; L. kehrt stillschweigend zu der Auffassung Maximos Confessors zurück und will dabei den Eindruck erwecken, als ob auch Palamas auf diesem Boden stünde, was – wie wir dargelegt haben – nicht zu halten ist.

(2) Vgl. B. SCHULTZE, *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart*, in: *Scholastik* XXVI (1951), 390-412.

Schon der Zeitgenosse des Palamas, Isaak Argyros, hatte in seinem bisher nicht edierten Traktat Περὶ διακρίσεως μετοχῆς θεοῦ ἐν τέταρσι τρόποις die Komplementarität der palamitischen und antipalamitischen These (unteilbare Einfachheit und Unmittelbarkeit Gottes) verteidigt.

In dieser eben aufgezeigten neopalamitischen Version wird aus dem Palamismus statt einer Seinslehre eine Gnadenlehre, d.h. ein Versuch, das Hineinwirken des Unendlichen ins Endliche samt seiner Erfahrbarkeit mit einem Denkmodell auszudrücken, das nur einen notwendig unzureichenden Annäherungswert an die tatsächliche Wirklichkeit des Geheimnisses erreichen kann. Ja man kann sogar sagen, daß sich das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf dem menschlichen Denken unausweichlich als Antinomie zwischen Absolutheit und möglicher Teilhabe darstellen muß; nur wer die Teilaspekte verabsolutiert, verläßt die Wahrheit endgültig.

Andererseits muß hier noch einmal gesagt werden, daß Palamas in zwei entscheidenden Punkten schon den Neuplatonismus vollständig überwunden hatte:

a) Er erkannte, daß die Gottähnlichkeit der Seele, die sie zur mystischen Schau Gottes befähigt und auf die jenseitige Erkenntnis hinordnet, nicht schon in ihrer natürlichen Geistigkeit gegeben ist, sondern erst durch die Gottähnlichkeit geschaffen wird.

b) Er erkannte ferner, daß die Sünde nicht gleichbedeutend ist mit materiellem Dasein, und daß der gefallene Mensch nicht einfach dem irdischen Menschen gleichzusetzen ist. Materie ist nur insofern schlecht, als sie sich dem gnadengewirkten Wollen der Seele entgegenstellt und so das totale Lichtwerden des Menschen verhindert.

Mit diesen beiden Elementen ist in Umrißen schon eine « Theologie der Welthaftigkeit » wie auch eine die Einheit von Natur und Übernatur betonende Theologie (« théologie nouvelle ») vorgezeichnet, ohne daß für letzteren Fall Natur und Übernatur unzuläßig vermischt würden.

Freilich bleiben auch dann noch — bei Palamas u n d den Neopalamiten — einige bisher unerfüllte Postulate: Einmaligkeit des Geschichtlichen, die « gute » Endlichkeit, Personalität und Interpersonalität als Struktur u n d Inhalt der Offenbarung und als Grundformen christlichen Lebens müßten als Kategorien

einer modernen Theologie noch viel stärker herausgearbeitet werden. Andere Inhalte unserer zeitgenössischen Theologie sind dagegen, wie wir sahen, recht gut gesehen: die Verbindung von Sakramentalität als Funktion der Heilsgeschichte und die Gnade; von Glaube und Schau; von Heilsgeschichte und Spiritualität, jedenfalls insofern Heilsgeschichte die imitatio Christi meint — noch nicht, sofern sie als diese, konkrete und unwiederbringliche Zeitepoche mit ihrer einmaligen Sendung und Aufgabe zu faßen ist. — Darum scheint es uns weder besonders verantwortungsbewußt noch auch aussichtsreich zu sein, eine bei allen guten Ansätzen doch in wesentlichen Punkten schillernde und den Erkenntnissen unserer Zeit ungenügende Theologie zur Grundlage eines ökumenischen Gesprächs zwischen Ost und West machen zu wollen.

C. – Abschließende Stellungnahme zu H.-G. Beck und J. Meyendorff

Wenn wir nun anhand des gesammelten Materials zu den eingangs referierten Urteilen der beiden Theologen Stellung nehmen, so bleibt dies natürlich eine vorläufie Aussage, da sie einmal nur auf einem Teil des palamitischen Gesamtwerkes (soweit ediert), zum andern auf den bisher noch unzureichend geklärten Abhängigkeiten Palamas' (Übernahme *und* Umgestaltung) basiert. Dennoch sei hier eine kurze Zusammenfassung in Thesenform versucht:

1) Gregorios Palamas steht fest in der östlichen Vätertradition, die die Inkarnation als Ort unserer Vergöttlichung betrachtet.

2) Er versteht die hesychastische Methode in organischer Ergänzung zur sakramentalen Frömmigkeit als geistiges Nacherleben und Verkosten der Heilstaten Christi.

3) Indem er die Gottesschau in Maria unlöslich mit dem geschichtlichen Erlösungswerk in Christus verbindet, schließt er jede naturalistisch-psychologische Interpretation aus.

4) Die Art seiner theologischen Spekulation über die Realdistinktion zwischen Gottes Wesen und seinen Energien sowie die Behandlung der Gottesschau des Moses und der Engel stehen jedoch teilweise in starker Diskrepanz zu dem heilsgeschichtlichen Grundansatz seiner Theologie.

5) Obwohl sich terminologisch und inhaltlich kaum ein Unterschied zur johanneischen Sicht der Inkarnation und Schau (1) erkennen läßt, wird diese Übereinstimmung durch eine stärker neuplatonisch gefärbte Metaphysik wieder in Frage gestellt.

Das bedeutet, daß sowohl die Ansicht H.-G. Becks wie auch die J. Meyendorffs als zu einseitig bezeichnet werden müßen. Denn gegen Meyendorff muß gesagt werden, daß die Theologie der Inkarnation nicht an allen Punkten überzeugend transparent wird, weil sie mit einem zweiten, ihr unverträglichen Ansatz konkurriert. Auf der anderen Seite aber hebt der Vorwurf des Modalismus und der fehlenden Christologie (Beck) die verbliebenen Unstimmigkeiten über Gebühr hervor, so als ob es unmöglich sei, doch eine brauchbare Synthese zu finden, wie sie etwa der Neopalamismus darstellt. Daraus folgt jedoch, daß man der Beobachtung J. Gouillards (2) zustimmen muß: Palamas vernachlässige über seinem Herzensanliegen, dem Nachweis der möglichen Gotteschau, die allseits zuverläßige theologische Erkenntnis.

Gerhard Podskalsky S. J.

München

(1) Vgl. dazu: B. Bussmann, *Der Begriff des Lichtes beim hl. Johannes*, Münster 1957; F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, *Quaest. disp.* 28, Freiburg 1965; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. Teil (K. 1-4), Freiburg-Basel-Wien 1965, bes. S. 353 und 515.

(2) a.a.O., 437. — Man sollte also nichts in Palamas hineininterpretieren, was sich nicht in seinen Schriften findet; wir wollten dagegen nur zeigen, daß man bisher bei ihm manch fruchtbaren Ansatz übersehen hat.

A Syriac Version of the Letters of Lentulus and Pilate

The two short pseudepigraphical texts, the *Letter of Publius Lentulus to the Senate* and the *Letter of Pilate to Claudius*, published here (1), are both taken from Mingana syr. 47, a modern manuscript copied at Alqosh in 1907 by the well known scribe Abraham Shikwānā. The manuscript contains matter of varied content, and includes (ff. 51b-109b) the *Synodicon Orientale.* According to the colophon (f. 239a) the text was copied from an old manuscript of AG 1610 (= AD 1398/9), but this cannot refer to all the contents (2), least of all to the *Letters of Lentulus* and *Pilate,*

(1) I take the opportunity to thank the Reverend Professor W. D. McHardy, Curator of the Mingana Collection (Selly Oak Colleges Library, Birmingham, England), for permission to publish these texts.

(2) Perhaps only to the *Synodicon Orientale*; for this work the *Vorlage* of Mingana Syr. 47 was almost certainly Alqosh ms. 169. Scher, however, (who compiled his catalogue during a visit to the monastery in the summer of 1902) failed to find any date given in this manuscript, and merely listed it as ' antérieure au XIVe siècle ', which Vosté quotes without comment in his *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéene du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqosh* (*Iraq*), p. 66. Alqosh ms 169 was the source for all manuscripts of the *Synodicon* in western libraries (Vat. Borg. 82 of mid 19th century; Vat. Syr. 598 of 1871; Paris Syr. 332 of 1895; Mingana Syr. 598 of 1932). According to the colophon of Paris Syr. 332 (printed in Cabot, *Synodicon Orientale*, pp. 11-12) the only other manuscript of the *Synodicon* in the East, beside Alqosh ms. 169, was one in the Monastery of St. Jacob the Recluse (near Seert), which the scribe of Paris Syr. 332 had seen in 1883. This was presumably Seert ms 65, of 17th-18th century (which in 1903 was used to fill up certain gaps in Alqosh ms 169, see Vosté, p. 66). According to Mingana, *Woodbroke Studies* II, p. 15, Seert ms 65 was also — at least in part — derived from Alqosh ms 169. Note further Mardin ms. 49.

which, as will be seen below, were only translated into Syriac, from Arabic, shortly before 1907.

The two letters occur on f. 45[a-b] and ff. 45[b]-46[a] respectively of Mingana syr. 47, and they are also to be found in Alqosh (Notre Dame des Moissons [Semences]) ms 326, ff. 97-100[a], for which the entry in Vosté's *Catalogue* (p. 117) reads: " 5. Lettres apocryphes de Publius et de Ponce Pilate au sujet du Christ, traduites de l'arabe en chaldéen par le moine Habel Kedra de 'Aïnkawa ". This Alqosh manuscript is undated, but is must be roughly contemporary with Mingana syr. 47 since it contains both a *madrāšā* on the R. P. Paul the Persian († 1892) composed by Abraham Shikwānā, the scribe of the Mingana manuscript, and a *turgāmā* written by another priest in 1896.

The translator, Habel Kedra (1), was born at 'Ainqawa at an unknown date, and joined the novitiate of the Antonines of St Hormizdas on 7th Jan 1876. He was ordained priest at Mosul on 10th June 1895 and, before retiring to the monastery of Notre Dame des Moissons, was parish priest at 'Ainqawa. He died 23rd May 1919. Of his literary activity the notice in the register of the monastery of Notre Dame des Moissons mentions a translation from Arabic into Syriac of the ' Book of the Vanities of the world ' (cf. Vosté, *Catalogue* nos 280-283), a work of ultimate Western origin, by the Franciscan Diego de Estella (first published 1562). Nothing, however, is said of the present two short texts.

With these preliminaries I turn to the texts themselves.

A. The Letter of Lentulus

Although the Syriac text bears the title ' *Letter of Publius*... ' (2), it is none other than the famous medieval *Letter of Lentulus* (Publius Lentulus in some manuscripts), giving a description of Christ's physical appearance.

(1) I assume that the Syriac translation of the Letters in Mingana Syr. 47 is Habel Kedra's too: my attempts to obtain a collation of the Letters in Alqosh ms 326 have been unsuccessful.

For the following details on Habel Kedra I am endebted to the kindness of R. P. J.M. Fiey, O. P.

(2) *Bwblyws*, thus betraying the Arabic origin of the Syriac.

This Letter has hitherto been known only in numerous Latin manuscripts and daughter versions from the Latin. The Latin text has been excellently edited by von Dobschütz in his monumental *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* (1). None of the Latin manuscripts is earlier than the fourteenth century, and von Dobschütz considered the letter to be a medieval work, and Latin the original language (2), circulating first anonymously, and then (first *ap.* Laurentius Valla) (3) attributed to Lentulus, or, in certain manuscripts, Publius Lentulus.

Of oriental versions of the Latin, von Dobschütz mentions only a Persian one, to be found in Hieronymus Xavier's *Historia Christi Persice* (4). There is however, also an Armenian translation from the Latin, which can best be found in *T'angaran haykakan hin ew nor dpruteanç*, II, *Ankanon girk' nor ktakaranaç* (Venice 1898), pp. 381-2. Both the Persian and the Armenian adhere closely to the Latin.

The Syriac version, although it obviously represents basically the same document as the *Letter of Lentulus*, contains a considerable number of variations, both qualitative and quantitative, from the Latin (which, in contrast, has a comparatively stable tradition). The problems for the origin of the Syriac version that are raised by this state of affairs are discussed below pp. 51-55. In order to bring out clearly the differences, the translation of the Syriac below is juxtaposed with the Latin, taken from von Dobschütz, p. 319**.

(1) *Texte und Untersuchungen* XVIII (nf III), 1899, pp. 308**-330**.

(2) *Op. cit.*, p. 329.

(3) Cf. L. VALLA, *Treatise on the Donation of Constantine* (ed. C. B. Coleman, New York, 1922), p. 142: utinamque tam vera esset epistola nomine Lentuli missa de effigie Christi, quae non minus improbe ementita est quam privilegium quod confutavimus.

(4) *Historia Christi Persice, Latine reddita et animadversionibus notata a Ludovico de Dieu; conscripta simulque multis modis contaminata a P. Hieronymo Xavier, S.J.* (Leiden, 1639), pp. 532-5. The Latin translation of the *Lentulus Letter* in Xavier's book can conveniently be found in J. A. FABRICIUS, *Codex Apocryphus Novi Testamenti* (Hamburg, edn. 1, 1703; edn. 2, 1719), I, p. 301 f.

ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܒܘܠܒܘܣ ܗܓܡܘܢܐ ܕܝܗܘܕ .
ܠܦܘܢܛܝܘܣ ܗܓܡܘܢܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ . ܕܬܒܥܗ ܘܫܕܪܗ ܒܝ̈ܕܘܗܝ
ܘܒܥܒܕ̈ܘܗܝ ܕܡܫܝ(ܚܐ) ܡܪܢ .

ܘܡܠܟܐ ܡܬܚܝܠܐ ܒܐܬܪܐ ܕܝܗܘܕ ܠܒܪܝܐ ܐܝܟ ܚܝܠ
ܐܟܘܬ ܘܫܦܝܪ ܗܘܦܟ̈ܐ . ܘܫܡܗ ܫܘܒ ܡܫܝܚܐ . ܘܡܗܘ̈ܕܝܐ
ܫܒܩܝܢ ܠܗ ܢܒܝܐ . ܒܙܢ ܬܠܡܝܕ̈ܘܗܝ ܘܐܡܠܝܢ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ .
ܫܪܝܢ ܠܗ ܒܙܢܗ ܕܐܠܗܐ . ܐܬܘܬܐ ܕܢܣܝܬ ܡܢ ܫܡܝܐ . ܘܗܐ
ܡܣܝܡ ܡܢ̈ܬܐ . ܘܡܚܘܒܐ ܠܙ̈ܒܐ . ܘܡܐܐܡܐ ܒܪ̈ܝܗܐ ܘܡܫܠܡ
ܠܡܦ̈ܩܕܐ . ܒܡܠܬܐ ܕܦܘܡܗ ܘܒܨܒܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ . ܘܗܘܐ ܠܒܪܐ
ܪܡ ܡܘܡܬܐ ܗܘ ܘܫܦܝܪ ܙܘܒܒܐ ܘܒܣܝܡ ܡܡܠܠܐ ܘܦܐܐ
ܥܘܒܬܐ ܘܫܝܬܐ . ܘܐܬܠܗ ܦܪܘܨܐ ܒܙܥܗ . ܘܠܐ ܡܟܝܢܐ ܐܝܟ
ܠܡܕܡܘܬܗ ܒܟܠܡ . ܐܪܝܟ ܦܠܓܐ ܘܡܥܪܦܠ ܥܠ ܒܬܦ̈ܘܗ .
ܘܡܦܪܫ ܥܠ ܒܥܠܬܐ ܕܪܫܗ . ܘܦܘܡܗ ܠܓܘܢܐ ܗܘ . ܘܚܘܪܗ
ܘܦܩܡܗ ܘܡܦܬ̈ܘܗ ܣܠܩ ܘܢܐܡ ܠܟ . ܘܐܬܐ ܠܗ ‖ ܕܡܢܐ
ܕܡܠܐܟ ܠܬ̈ܬܡ ܡ̈ܢܘܢ . ܘܠܓܘܗ ܕܡܐ ܠܦܪܐ ܕܪܥܗ :
ܘܐܘܪܒܗ ܡܢ ܬܘܬܐ ܕܠܘܐܐ ܐܝܟ ܚܕܐ ܒܒ̈ܐ . ܘܥܝ̈ܢܘܗܝ
ܥܕ̈ܝܢ ܘܡܢܩܡ . ܘܪ̈ܢܡ ܘܫ̈ܦܝܡ . ܡܢܗ ܒܪܡܣܘܬܐ . ܘܡܠܟܦ
ܒܬܡܣܡܘܬܐ . ܘܟܠ ܕܐܡܪ ܐܘ ܥܒܪ ; ܒܡܣܡܐܬ ܘܒܦܘܪܥܢܐ
ܦܥܪ . ܘܠܐ ܐܬܚܙܝ ܕܓܚܟ ܠܥܠܡ . ܒܙܢ ܦܠܓܝܐܬ ܐܬܚܙܝ
ܕܒܟܐ . ܘܐܬܘܗܝ ܒܫܘܡܠܝܐ ܕܒܪܝܘܬܐ ܘܕܬܚܡܣܝܢܬܐ
ܘܕܝܒܡܬܐ . ܦܒܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܒܙܥܐ ܬܗܘܪ ܘܡܟܠܠ ܒܦܪ̈ܬܐ .
ܘܡܥܟܠܠ ܠܒ . ܒܟܠܗܝܢ ܡܬܪ̈ܬܐ ; ܘܒܡܗ̈ܡܒܬܐ ܐܠܗ̈ܝܬܐ .
ܘܪܡ ܒܒܒܝ̈ܘܗܝ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ❖

Latin[1]	*Syriac*
[For the various titles in the Latin mss (none identical with the Syriac), see von Dobschütz, pp. 316**ff.]	Now the letter of Publius (Bwblyws), governor (ἡγεμών) of Judaea, to the Senate (σύγκλητος) of Rome, which he wrote and sent in the lifetime and days of Christ our Lord.
Apparuit temporibus istis et adhuc est homo magnae virtutis nominatus Jhesus Christus, qui dicitur a gentibus propheta veritatis, quem eius discipuli vocant filium Dei, suscitans mortuos et sanans [omnes] languores,	To-day there is to be seen in the region of Judaea a certain man outstanding for the time and excellent in (his) way of life, and his name is Jesus Christ. And the Jews consider him a prophet, but his disciples and those who believe in him consider him the Son of God, the Essence who descended from heaven. And behold he raises the dead and cleanses the lepers and heals the sick and cures the afflicted by the word of his mouth and the touch of his hand.
homo quidem procerus mediocris et spectabilis vultum habens venerabilem, quem possent intuentes diligere et formidare,	And this man is tall of stature and fair in build and pleasant of speech and beautiful in appearance and looks.
capillos habens	And he has hair on his head which I am unable to compare with anything: very long and
coloris nucis avellane premature [*et*] planos fere usque ad aures, ab auribus [*vero*] circinos crispos aliquantulum ceruliores et fulgentiores,	
ab humeris ventilantes,	covering his shoulders,
discrimen habens in medio	and divided on the top of his

[1] I give the text as von Dobschütz prints it: for the apparatus criticus reference should be made to his edition.

capitis iuxta morem Nazareorum,	head and it is red in colour.
frontem planam et serenissimam cum facie sine ruga et macula [*aliqua*], quam rubor [*moderatus*] venustat; nasi et oris nulla prorsus [*est*] reprehensio;	And his nose and mouth and lips are sweet and very beautiful.
barbam habens copiosam [*et impuberem*] capillis concolorem, non longam sed in mento (*medio*) [parum] bifurcatum;	He has a beard divided into two parts, and its colour is like the hair of his head; its length from the bottom of the chin is about a finger's length.
aspectum habens simplicem et maturum, oculis glaucis variis et claris existentibus; in increpatione terribilis, in admonitione blandus et amabilis, hilaris servata gravitate;	And his eyes are beautiful and flashing and clear and sparkling, reproving with gentleness, and ? (1) with simplicity; and all he says or does, he performs pleasantly and with discernment.
qui nunquam visus est ridere, flere autem sic,	And he has never been seen to laugh at all, but very frequently is he seen weeping. And he is in the consummation of grief and shame and prudence (*sic*!).
in statura corporis propagatus et rectus, manus habens et brachia visu delectabilia, in colloquio gravis rarus et modestus,	
speciosus inter filios hominum.	In all, this man is amazing and exalted in good qualities, and very much perfected in all virtues and in godly gifts, and he is superior to all men in his deeds.

(1) Ms 'sweeps away', which can hardly be correct. ܡܓܪܦ is probably a corruption of ܡܚܪܦ 'disputes', or (less close palaeographically, but *cf* Latin *admonitione*) ܡܦܪܓܠ 'admonishes'.

Of the more striking differences between the two versions, attention should be drawn to the statement that Jesus was considered a ' prophet ' by the gentiles in Lat., but by the Jews in Syr. The latter is the statement one would expect, and it would seem that the change was made out of anti-Jewish feeling; the reverse process however is also possible. The list of Jesus' deeds is much fuller in Syr., but perhaps borrowed from the *Letter of Pilate to Claudius.* On the other hand Syr. omits any description of Jesus' face as awe-inspiring, and for Lat.'s *in increpatione terribilis* Syr. provides ' reproving with gentleness'. The description of Jesus' hair is considerably longer in Lat., and at the same time there are important differences, such as over the colour, and Syr. omits any mention of the parting of the hair in the middle as being *iuxta morem Nazareorum.* Syr has nothing on Jesus' spotless and rosy countenance, but provides an interesting addition on the length of Jesus' beard, which has its closest parallel in the Revelation of St Birgitta (1): *longitudo barbe palmo per transversum manus.* It should be noted that Syr., unlike Lat., specifically mentions the lips, which also feature in St. Birgitta's description (2). At the close of the Letter Lat. and Syr. part company quite considerably.

It seems that in Syr. several features have been idealised. Thus Lat. gives Jesus' height as *procerus mediocris* (3), while Syr. has ' tall of stature ' (4). Syr. also lays more stress on his moral character (e.g. at the end of the Letter).

The appearance of the *Letter of Lentulus* in Syriac, in a form considerably different from the Latin, poses a problem, for, while the immediate provenance of the Syriac is clearly Arabic, whence did the Arabic derive? Moreover, an Arabic version of both the *Letter of Lentulus* and the *Letter of Pilate to Claudius* was quite unknown to Graf (5), and the only description of Christ's appearance to be found in Arabic that I know of is from a quite different

(1) von Dobschütz, p. 307**.

(2) For a possible explanation of these points of contact, see below.

(3) Perhaps due to the old tradition that Jesus was very short; eg ORIGEN, *Contra Celsum* VI. 75.

(4) A regular feature of any idealised description: cp, from a wide range of literature, I Sam. ix 2 (Saul); HERODOTOS VII 187 (Xerxes); *Chron. anon. ad annum 1234* (ed. Chabot) II, p. 145[10] (Baudouin II).

(5) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.*

source: Mingana, in Vol. II (p. 138) of his *Catalogue of the Mingana Collection*, drew attention to a passage in a ' History of the Blessed Virgin ', ascribed to ' St Epiphanius the presbyter ' ([1]). The extract reads as follows (Mingana's translation):

His face was beautiful, as the prophet David declared 'He was fairer than the children of men ' (Ps xlv 2), and so also was his stature. He had perfect legs, and red hair which was not very thick, but its curling was natural. The colour of his eyebrows was black, and they were not unduly arched. His eyes were of a dark-blue colour, and their glance expressed joy, like the description of David his forefather, who was of a red colour and characterised by beautiful eyes. In this way He (Christ) was of good appearance. His nose was aquiline, his beard red, and the hair of his head luxuriant and long. No razor had ever come near his head, and no man's hand, except that of his mother at the time of his babyhood. His neck was slightly bent, and thus his stature was not very tall, straight and erect. His colour was golden brown, and his face was not round, but, like that of his mother, it was slightly inclining to be long.

This text is in fact an Arabic translation of Epiphanius the monk's *Life of Mary*, and the Greek text of this description of Jesus' appearance is printed in von Dobschütz, p. 302** ([2]).

As far as the *Letter of Lentulus* is concerned, then, there are two main possibilities. First, that both the Latin and the Syriac/Arabic go back to a common lost Greek original, such as has already been posited for the Latin by some ([3]), though denied by von Dobschütz. (A Greek origin is indeed implied by the obscure subscription in one of the Latin *Lentulus* manuscripts) ([4]). The alternative explanation is that the Syriac/Arabic letter is simply a reworking — with the help of other documents, such as the

([1]) Mingana Chr. Arab. 85 (= *Catalogue*, II, no. 96); dated 4th Feb. AM 7151 = 1643.

([2]) For details on this Epiphanius (fl. c. 800), see von Dobschütz, p. 303**; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), p. 513.

([3]) In particular R. Eisler, Ιησοῦς Βασιλεὺς οὐ Βασιλεύσας (Heidelberg, 1929/30), II, pp. 344-6; cp. J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder* (1902), p. 52.

([4]) Iena Elect. f. 76 = von Dobschütz's e[1]; see von Dobschütz, p. 329**.

St Birgitta vision [1] — of the Latin *Lentulus Letter*, made by some western missionary in Mesopotamia in the 18th or 19th century [2]. Of these, the second is perhaps the most likely explanation, but the marked differences between the Syriac and the Latin do not make this choice as easy as it might be.

A more thorough analysis of the whole problem would be out of place here, and indeed beyond my competence. Nevertheless it is worth pointing to one line of research that might well prove helpful in this context, namely a comparison of the data given in the *Letter* with actual portraitures of Christ in art, for the Lentulus description was no doubt based on some venerated icon, and then, once it had been put into writing, the description will in turn have had considerable influence on later portraiture of Christ [3]. In point of fact it seems very possible that the model may actually have been the Abgar portrait (or a derivative) [4], as was long ago hinted at by Holtzmann [5].

(1) Cp above, p. 51, for possible contacts.

(2) Is is well known that many Western devotional works were translated into Syriac and Arabic in this way.

(3) The influence of the *Letter* on later iconography has never, to my knowledge, been systematically studied by art historians; cp. the general remarks in K. KÜNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst* (Freiburg i.B., 1928), I, p. 613. Its influence is very obviously to be seen in, for example, Piero della Francesca's *Baptism* and *Resurrection*; likewise (and, it seems, especially) in the 15th century art of the Netherlands and Germany, as has occasionally been pointed out (thus H. PREUSS, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten* (Leipzig, 1915), p. 10 and esp. pp. 62-3 [on J. VAN EYCK's *Christ as King of Kings*]; cp. also C. M. J. H. I. SMITS, *De Iconografie van de nederlandsche Primitieven* (Amsterdam, 1933), p. 11).

(4) On this icon, see especially VON DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, Ch. V. " Das Christusbild von Edessa "; for its later fate, *ibid.*, p. 178 ff., and S. RUNCIMAN, 'Some remarks on the Image of Edessa', *Cambridge Historical Journal*, 3 (1931), p. 238 ff. I have been unable to see von Dobschütz's further study, in *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, XIV (1909).

(5) 'Zur Entwicklung des Christusbildes der Kunst', *Jahrbuch für protest. Theologie*, 10 (1884), p. 116. Holtzmann points out that the Lentulus description agrees closely with one of the supposed Abgar portraits, that of San Silvestro in Rome (illustrated, eg., in K. PEARSON, *Die Fronika* (Strassburg, 1887), plate I (right)). One might add that the same applies to another claimant, that of St Bartolommeo degli Armeni in Genoa (cp L. CUST and E. VON DOBSCHÜTZ, 'Notes on

To illustrate this, I take what is perhaps the most distinguishing feature of the Lentulus description, the divided beard, and here I merely point out the scattered nature of the material. The earliest occurrences known to me come, interestingly enough, from Syria, and belong to the sixth century (1). It is, however, only at the end of the tenth century (2) that this feature becomes at all common — and, at the same time, very widespread: examples are to be found both in the East (3) and in the West (4). In connection with what has been said above, about the possible model for the Lentulus description, this date becomes significant when one remembers that it was in 944 that the Abgar icon was translated, amid great pomp and ceremony, from Edessa to the Byzantine capital, Constantinople, and when one also recalls that a divided beard was one of the distinctive features of the Abgar *mandili* (5).

---

pictures in Royal Collections, III. The Likeness of Christ', *Burlington Magazine*, 1904, pp. 517 ff., and plate II).

(1) Notable examples to be found on the Emesa silver vase, in the Louvre; and in the Rabbula Gospels (of 586), eg. f. 13b.

(2) An isolated early Western example can be found in an 8th century Irish manuscript at Würzburg (illustrated in P. THOBY, *Le Crucifix des origines au concil de Trente* (1959, Supplément 1963). Pl. XI, no 24).

(3) Examples covering a wide geographical range include: 11th/12th century icon of crucifixion, on Sinai (= WEITZMANN *et al.*, *Früher Ikonen* (Wien/München, 1965), Pl. 21); Walters Art Gallery ms 530e (Christ's appearance to the disciples, in a 14th century Gospels fragment = *Walters Art Gallery: Early Christian and Byzantine Art* (1947), n. 735); Epitaphios of Milutin Ureš, c. 1300 (= P. JOHNSTONE, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery* (London 1967; pl. 94). Also found in 11th century Cappadocia (eg Kiss of Judas, in Elmale Kilise), and in Armenia: eg 12th century Armenian Gospels in Freer Art Gallery, 50.3 (Transfiguration = S. der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art (1963), Pl. 9*); Gospels of 1211, Matenadaran no. 6288 (Christ's entry to Jerusalem = L. A. DOURNOVO, *Miniatures arméniennes* (1960), p. 83), etc.

(4) Very marked in the Beatus Apocalypse of 975 (eg THOBY, *op. cit.* Pl. CXCIII, no 398); BM Harley 2904 (Psalter of Winchester school, end of 10th century, = Thoby, Pl. XIII, no 29); Paris BN Lat. 943 (Pontifical of Canterbury School, end of 10th century, = Thoby, Pl. XIV, no 30). For the 11th and 12th centuries eg: Salzburg Gospels, Arundel Psalter (both 11th century), Brunswick Cathedral Crucifix (of c. 1160, after the Volto Santo, Lucca), etc.

(5) See A. GRABAR, 'La tradition des masques du Christ dans l'orient chrétien', *Archives alsaciennes d'histoire de l'art*, II (1923), p. 1 ff.

If the supposition that the Lentulus description is based on a copy of the Abgar *mandili* is correct, this would further help to explain the clear — if distant — connections between the *Letter* and Byzantine traditions of Christ's physical appearance (1). On the other hand it does not offer any help for the discussion of our more immediate concern, the origin of the Syriac form of the *Letter*, for any agreements between the *Letter's* description and actual depictions of Christ in Syriac (Christian Arabic) tradition (2) need not necessarily imply dependence on the *Letter* (thus providing a *terminus ante quem* for the appearance of the Syriac-Arabic form of the *Letter*), since the similarities could just as well be explained by supposing the influence of a native tradition of iconography, independent of the *Letter*, and stemming directly from the *mandili* itself.

B. The Letter of Pilate to Claudius

In Mingana syr. 47 the *Letter of Lentulus* is followed immediately by that of *Pilate to Claudius*, and it is worth noting that a number of Latin manuscripts of the *Letter of Lentulus* also contain the *Letter of Pilate to Claudius* (3). This might tend to confirm the supposition that the two letters in Syriac have an ultimate origin in the Latin West.

Grabar shows how the Sainte Face of Laon (an icon of eastern origin, c. 1200) goes back to the Abgar *mandili*, which itself may have been a work of the sixth century — the time when, as it has been pointed out above, the divided beard made its first appearance, precisely in Syrian art.

(1) Cp W. Grimm, ' Die Sage vom Ursprung der Christusbilder ', in *Kleinere Schriften* (ed. G. Hinrichs), III (Berlin, 1883), pp. 183-4.

(2) To take again just the feature of the divided beard; this occurs in the following Syriac illuminated manuscripts: Vat. Syr. 559 (eg Incredulity of Thomas = J. Leroy, *Les Manuscrits syriaques à peintures* (1964), Pl. 94[4]), of 1219/20 from Barṭelli; BM Add. 7170 (eg Ascension = Leroy, Pl. 95[1]) of c. 1220 and from same region (?); Jerusalem St Mark ms 6 (eg Crucifixion = Leroy, Pl. 100[2]) of 1221 from Edessa; BM Add. 7169 (eg Resurrection of Lazarus = Leroy, Pl. 121[2]) of 12th/13th century; Vat. Borg. 169 (eg Entry to Jerusalem = Leroy , Pl. 145[1]) of 16th century, Alqosh school.

(3) See von Dobschütz, p. 316**.

The *Letter of Pilate to Claudius* is, however, a document of more respectable antiquity (1), and is to be found, in somewhat varying forms, in a number of different contexts:

(i) as §§ 19-21 of the *Passio Petri et Pauli* (Latin, with one Greek manuscript; Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, pp. 134-8).

(ii) as §§ 40-42 of the *Acta Petri et Pauli* (Greek; Lipsius-Bonnet, *op. cit.*, I. pp. 196-7) (2).

(iii) as §§ XIII (XXIX) of the Latin *Acta Pilati* (in certain manuscripts only: Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*², pp. 413-6).

(iv) as § 16 of the *Cura Sanitatis Tiberii* (a work largely dependent on the preceding; on it see von Dobschütz, *op. cit.*, pp. 156**-203** (text of the letter is to be found on pp. 184**-187**)).

Problems of the Letter's original context and language (3) cannot be dealt with here. It should be noted in passing that there is also an Armenian version of the Letter, which is translated from the Greek (4); it is not surprising, then, to find that its text agrees closely with that of the Greek *Acta Petri et Pauli* (5).

Comparing the form of the Letter in the four sources listed above, it will be seen that while (i)-(iii) are comparatively close to each other, (iv) on the other hand provides a version that has been fairly drastically reworked, and the same also applies to the form of the Letter given by Sixtus Senensis (6). The Syriac, however, goes considerably further in this direction and provides a highly individual recension of the Letter, and one that has little apparent connection with any of the Latin on Greek forms, (least of all with (iv) and Sixtus Senensis).

(1) For the old tradition that the crucifixion took place under Claudius, see Bauer in *New Testament Apocrypha* (ed. Hennecke-Schneelmelcher) E. T., I, pp. 433-4.

(2) The relationship between (i) and (ii) is highly problematic, see *New Testament Apocrypha*, II, p. 573.

(3) Von Dobschütz and Bonnet claimed Latin; see von Dobschütz, p. 200**.

(4) This is clear from the mistranslation of ἔναγχος (Latin *nuper*) by *dšndak* ' painful ' at the beginning of the *Letter*.

(5) The Armenian is printed in *T'angaran*..., II, pp. 379-80 (for full title, see p. 47).

(6) See Tischendorf, *op. cit.*, p. lxxvii, and his apparatus *ad loc.*

To bring out the individuality of the Syriac the translation of the *Letter of Pilate to Claudius* is juxtaposed with the Latin of the Letter in the *Passio Petri et Pauli*. To the Latin I have appended a select apparatus (iv, however, is only quoted where of relevance to the Syriac). In the apparatus the following symbols are employed:

A (= text) = *Passio Petri et Pauli* §§ 19-21 (for sources see above). A[gk] = Greek text of the *Passio*, printed in Lipsius-Bonnet, *loc. cit.*

B = *Acta Petri et Pauli* §§ 40-42.

C = *Acta Pilati* § XIII (XXIX).

(Tischendorf's text is not satisfactory, and I cite throughout the readings of his manuscript D[b], which must be sought for in his apparatus).

D = *Cura Sanitatis Tiberii*, § 16.

Suparalineal letters represent manuscripts of the work in question: the symbols employed are those of the respective editors, and for details the editions themselves should be consulted.

45[b]

ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܦܝܠܛܘܣ ܦܝܠܛܘܣ ܕܠܘܬ ܩܠܘܕܝܘܣ
ܩܣܪ.

ܦܝܠܛܘܣ ܦܝܠܛܘܣ ܠܩܠܘܕܝܘܣ ܩܣܪ ܫܠܡ. ܐܬܓܕܫܬ ܠܝ
ܐܚܪܝܬܐ؛ ܕܝܗܘ̈ܕܝܐ ܐܫܠܡܘܗ ܠܝܫܘܥ ܒܚܣܡܐ. ܘܦܣܩܘ
ܥܠܘܗܝ ܕܝܢܐ ܕܡܘܬܐ ܒܨܠܝܒܐ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܗܘܢ ܐܡܪ؛
ܒܦܘܡ ܢܒܝ̈ܐ ܕܝܠܗܘܢ ܕܡܫܕܪ ܠܗܘܢ ܒܪܗ ܕܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ.
ܘܫܕܪܗ ܠܗܘܢ. ܟܕ ܕܐܬܝ ܗܘܬ ܬܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ. ܘܫܡܫܬ
ܕܥܒܕ ܚܝ̈ܠܐ ܕܡܫܒ̈ܚܐ. ܘܡܕܒܪܢܐ ܠܥ̈ܒܕܐ. ܘܐܣܝܐ ܡܪ̈ܥܐ.
ܘܝܗܒ ܫܘܠܛܢܐ ܠܡܫܪ̈ܒܐ ܘܦܠܓ ܠܫ̈ܐܕܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ. ܘܡܩܝܡ
ܡܝ̈ܬܐ ܒܡܠܬܐ ܕܫܘܠܛܢܗ ܘܡܟܐܝܢ ܥܠ ܓ̈ܠܠܐ ܕܝܡܐ. ܘܗܠܟ
ܚ̈ܝܠܐ ܬܕܡܪ̈ܬܐ. ܘܥܒܕ ܬܕܡܪ̈ܬܐ ܣܘ̈ܓܐܐ. ܡܛܠܗܢܐ
ܟܕ ܐܢܫܐ ܗܟܢܐ ܕܝܗܘ̈ܕܝܐ ܗܝܡܢܘ ܒܗ ܕܐܬܘܗܝ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ

ܚܝܐ. ܘܫܡܫܘ ܒܗ ܦܪ̈ܝܫܐ ܘܣܦ̈ܪܐ ܘܟܗ̈ܢܐ ܕܝܗ̈ܘܕܝܐ ܘܐܟܠܘ
ܩܪ̈ܨܘܗܝ ܒܡܠܟܘܬܐ ܘܐܡܪܘ ܥܠܘܗܝ ܕܚܪܫܐ ܗܘ. ܘܒܪܥܐ
ܕܕܘ̈ܝܐ ܡܚܡ ܕܝ̈ܘܐ. ܘܥܪ̈ܐ ܢܣܘܣܘܢ ܫܒܩܘܗܝ ܘܐܚܕܘܗܝ
ܘܐܫܠܡܘܗܝ ܠܐܢ̈ܝ. ܘܐܣܗܕܘ ܥܠܘܗܝ ܣܗ̈ܕܐ ܕܫܘܩܪܐ
ܘܐܡܪܘ. ܕܗܢܐ ܡܒܛܠ ܢܡܘܣܢ ܘܕܝܢ. ܘܒܠܐ ܠܝ ܕܒܩܦ
ܪܫܐ ܠܗܘܢ ܠܐ ܬܘܠ. ܘܒܥܕ ܢܦܫܗ ܡܠܟܐ. ܘܐܢܐ ܦܝܠܛܘܣ
ܟܕ ܫܡܥܬ ܕܗܘܠܒܢ̈ܝܬܐ ܡܣܗܕܝܢ ܥܠܘܗܝ. ܡܫܡܥܬܗ ܐܢܘܢ
ܘܢܓܕܬܗ ܘܐܫܠܡܬܗ ܒܐܝ̈ܕܝܗܘܢ. ܕܟܠ ܕܨܒܝܢ ܢܥܒܕܘܢ ܒܗ
ܐܝܟ ‖ ܢܡܘܣܗܘܢ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܙܩܦܘܗܝ ܥܠ ܨܠܝܒܐ ܘܡܝܬ. 46
ܘܐܩܝܡܘ ܢܛܘܪ̈ܐ ܥܠ ܩܒܪܗ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܝܘܡܐ ܕܬܠܬܐ ܩܡ
ܡܢ ܩܒܪܐ. ܟܕ ܢܛܪ̈ܝܢ ܗܘܘ ܠܗ. ܒܪܡ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܒܝ̈ܫܐ
ܝܗܒܘ ܫܘܚܕܐ ܠܐ ܙܥܘܪ ܠܢܛܘܪ̈ܐ ܐܝܟ ܕܢܗܘܘܢ ܘܢܐܡܪܘܢ
ܕܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ ܓܢܒܘܗܝ ܒܠܠܝܐ ܟܕ ܕܡܟܝܢ. ܐܠܐ ܗܢܘܢ ܠܐ
ܐܫܟܚܘ ܠܡܟܣ ܥܠ ܫܪܪܐ. ܘܫܘܘ ܥܡ ܟܠܗ ܘܐܡܪܘ. ܕܡܢ
ܩܒܪܐ ܩܡ. ܡܛܠܗܢܐ ܫܪܪܬ ܠܗܕܐ ܒܟܬܒܐ. ܘܟܬܒܬ
ܒܬܪ̈ܝ ܐܢܝ ܘܫܘܬ ܠܢ̈ܫܝܐ ܗܠܝܢ ܕܗܘܝܢ ܗܘܘ. ܕܠܐ ܐܢܫ
ܐܚܪܢܐܝܬ ܢܥܒܕ ܠܗܘܢ. ܘܠܐ ܕܢܬܒܥܐ ܐܢܘܢ ܡܢ ܡܡܠܠܐ
ܒܥܒܐ ܕܝܗ̈ܘܕܝܐ ܢܟܠ̈ܐ. ܡܫܝܚܐ ܒܐܘܪܫܠܡ
ܠܦܝܠܛܘܣ ܗܓܡܘܢܐ ❖

Syriac	*Latin*
Now the Letter of Pontius Pilate to Claudius Caesar.	
Pontius Pilate to Claudius Caesar, greetings! It was	Pontius Pilatus Claudio suo[b] salutem. [c]nuper

[a] + title Επιστολη Π. προς Κλ. A[gk] [b] *om* A[gk] FU[f] B; καισαρι B[P] (= Syr); τω κρατιστω βασιλει B[Q] (= Arm *om* Claudio); regi suo C. [c] εναγκος συνεβη A[gk] B; γνωστον εστω σοι B[I] (cp Syr).

(made) known to you recently that the Jews delivered up Jesus through envy, and have sentenced him to death unjustly, because their God said through the mouth of their prophets that he would send them his son to be born of a virgin.

And he sent him to Judaea where I was governor, and I heard that he was opening the eyes of the blind, and cleansing lepers, and healing paralytics, and giving health to the sick, and driving out demons from men, and raising the dead by the power of his authority, walking on the waves of the sea, and performing wonderful miracles and doing great wonders. Because of this, great crowds of Jews believed in him, that he was the son of the living God. But the Pharisees and scribes and the priests of the Jews were envious of him, and

accidit[c] quod ipse probavi, Iudaeos per invidiam se suosque posteros[d] crudeli condemnatione punisse. denique cum promissum haberent[e] patres eorum quod illis deus eorum[f] mitteret [g]de caelo sanctum suum[g], qui eorum rex merito diceretur, et hunc se promiserit[h] per virginem missurum ad terras.

Is itaque me praeside in Iudaea Hebraeorum deus cum venisset[i], et vidissent[j] eum caecos inluminasse, leprosos mundasse, paralyticos curasse[k], daemones ab hominibus fugasse, mortuos suscitasse[l], imperasse ventis, ambulasse siccis pedibus[m] super undas maris, et multa alia mirabilia[n] fecisse: cum omnis populus[o] Iudaeorum dei filium hunc esse dicerent[p] invidia contra eum ducti sunt principes sacerdotum[q] et tenuerunt eum et mihi tradide-

[d] − iesum A^{Ff} (cp Syr; Tischendorf p. 413). [e] α μελλει απηγγελκαν αυτοις A^{gk}; αμελει επαγγελιας εχοντες B. [f] *om* B. [g-g] τον αγιον αυτου ε̣ξ ουρανου B Arm. [h] επηγγειλαντο A^{gk} [i] mississet A^{BCD} C. [j] audissent A^{Gf} (cp. Syr, where '*I* heard' could go back to a Greek *ηκουον). [k] + auctoritate A^{f} (cp. Syr). [l] + male habentes verbo sanabat D (cp. Syr above). [m] *om* B Arm (cp Syr). [n] signa miraculorum C. [o] multi de populo C. [p] crederent C (cp. Syr); adfirmarent D. [q] + scribae et Pharisaei Iudaeorum C (cp. Syr).

accused him of many things and spoke against him (saying) that 'he is a magician, and by the chief of the demons he casts out demons'; and they considered him to be dissolving their law. And they seized him and delivered him into my hands, and set up false witnesses against him, and they said, 'this man annuls our law and our religion (1), and prevents us from paying the poll tax to Caesar, and makes himself king'. And I Pilate, when I saw that they testified against him on many matters, believed them and I scourged him and delivered him into their hands, so that they could do with him everything they wanted in accordance with their law. But they crucified him on a cross, and he died. And they set guards at his tomb. But on the third day he arose from the tomb while the guards were guarding it. But the wicked Jews gave the guards no small bribe so that they should testify

runt et alia pro aliis mihi de eo mentientes dixerunt, istum magum esse et contra legem eorum agere. ego autem[r] credidi ita esse et flagellatum tradidi illum arbitrio eorum. illi autem crucifixerunt eum[s] et sepulto[t] custodes adhibuerunt[u]. [v]ille autem militibus meis custodientibus die tertio resurrexit[v]. in tantum eutem exarsit nequitia[w] Iudaeorum ut darent pecuniam[x] eis[y] dicentes: Dicite

(1) Syr *dīnan*. For *dīna* in this sense (= Arabic *dīn* Iranian *daena* cp. already *History of Mar Abha* (ed Bedjan), p. 254[3]: *maguše mahpek a(n)t men din w-'abed lhon krestyane*; cp also *Chron. Anon.* (ed. Guidi) p. 23[12].

[r] + verbis eorum C. [s] + in ligno C (cp. Syr [lit. 'wood']). [t] mortuum sepelientes C (cp. Syr). [u] posuerunt C. [v-v] militibus praetorii mei monumentum eius custodientibus et signantibus (ms –tes) monumentum die tertia resurrexit de monumento C. [w] iniquitas C. [x] (αργυρια) ικανα B[IP] (cp Syr). [y] τοις στρατιωταις A[gk] B; militibus meis C (custodibus C[Dc] (cp. Syr)).

and say that 'his disciples stole him by night while we were asleep'.	quia discipuli eius[z] corpus ipsius[aa] rapuerunt[bb].
	sed[cc] cum accepissent pecuniam,
But they were unable to hide concerning the truth, and they openly revealed it and said that 'he has risen from the tomb'.	[dd]quid factum fuerit tacere non potuerunt[dd]. [ee]nam et illum resurrexisse testati sunt se vidisse, et a Judaeis pecuniam accepisse[ee].
Because of this I made certain of the matter and I have written by my own hands, and I have made known these occurrences as having taken place thus,	haec ideo ingessi[ff]
in order that no one should inform you (pl.) otherwise and (that they should not) relate them after the false story of the deceitful Jews.	ne quis aliter mentiatur, et existimes credendum mendaciis Iudaeorum[gg]
Given in Jerusalem by Pilate the governor.	

There is, unfortunately, nothing conclusive to show from which language, Latin or Greek, Syr. ultimately derives. For a possible point in favour of Greek, see note *j* to the apparatus; on the other hand, Syr has some fairly close textual affinities at times with the form of the Letter in the Latin *Acta Pilati* (C).

As with the *Letter of Lentulus*, then, it does not seem to me that the origin of the Syriac of the *Letter of Pilate to Claudius* can be established with any real certainty, for once again the form of

[z] + ελθοντες δια νυκτος A^{gk} B^{p}; nocte A^{M} D; pernoctem C (cp Syr). [aa] + ημων κοιμουμενων A^{HM} B^{1P} D (cp. Syr). [bb] εκλεψαν A^{gk} B C (cp. Syr). [cc] milites autem mei C. [dd-dd] tacere veritatem non potuerunt quod factum fuerat C (cp Syr). [ee-ee] sed de sepulcro resurrexisse testificati et a Iudaeis se pecunias accepisse dixerunt C [ff] scripsi A^{C} (cp. Syr); ανηγαγον A^{gk} B (+ τω κρατει σου B^{pler}); suggero regi C; vobis suggessi D. [gg] + direxi potestati vestrae omnia quae gesta sunt de Iesu in praetorio meo C.

the Syriac is at such variance with the Latin (and Greek). This *could* suggest that the Syriac represents an early recension of the Letter which has not survived in Latin or Greek, but then again it may just as well be a late reworking of the Letter (compare the form in the *Cura Sanitatis Tiberii*), which found its way into Arabic and Syriac via Western missionaries.

What seems clear is that the origin of the two letters must be the same, and in conclusion it can only be said that on the whole the evidence and the likelihood points to a late Western origin for the two Syriac letters.

SEBASTIAN P. BROCK

Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon (451)

—

EINLEITUNG

Über das Konzil von Chalkedon, das der Kirche die klassische Formulierung der Lehre vom Christus-Mysterium schenkte, ist schon sehr viel geschrieben worden (1).

(1) Siehe vor allem: A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 Bände, Würzburg 1951 ff.; R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon, a Historical and Doctrinal Survey*, London 1953; P. TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1961; J. VIERHAUS, *Das Alte und das Neue Rom, zum Primatsverständnis der Ostkirche im Jahrhundert von Chalkedon*, Castrop-Rauxel 1964 (Auszug aus der noch unveröffentlichten, im Jahre 1963 der Gregoriana in Rom vorgelegten Doktorarbeit desselben Verfassers).

Verzeichnis der benutzten Abkürzungen:

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. SCHWARTZ, Berlin-Leipzig 1927 ff.

BATIFFOL = P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique (359-451)*, Paris 1924.

CAMELOT = P. TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, s. oben.

CAMELOT, *Les conciles* = P. TH. CAMELOT, *Les conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles*, in: *Le Concile et Les Conciles*, Paris 1960, 45-73.

CASPAR = E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, 1. Band, Tübingen 1930.

Ep. = *Epistolae Leonis I*, in: MIGNE, *Patr. Lat.* 54.

GRILLMEIER - BACHT = A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, s. oben.

HEFELE - LECLERCQ = CH. J. HEFELE, H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Tome II, deuxième partie, Paris 1908.

JAFFÉ = PH. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Rom. ad annum 1198*, 2 Bände, Leipzig 1885-1888.

M = J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tom. VI+VII, Florenz 1740-1752.

PL = MIGNE *Patrologia Latina*.

Es ist deshalb ein gewagtes Unterfangen, zu diesem Konzil noch etwas Neues sagen zu wollen. Trotzdem will uns scheinen, dass das Thema unseres Aufsatzes bisher noch nicht genügend systematisch dargestellt worden ist. Es finden sich dazu in verschiedenen Veröffentlichungen wohl viele einzelne Elemente. Aber selbst in dem grossen Sammelwerk von Grillmeier-Bacht ist z.B. die Frage, in welchem Umfang und in welchem Sinne Chalkedon den Primat des Papstes anerkannte, nicht eigens behandelt. Man hat es wohl als selbstverständlich angesehen, dass das Konzil den Primat gelten liess, hat aber nicht genauer untersucht, ob es *den* Primat, wie ihn Leo beanspruchte, akzeptierte oder nicht.

Wir wollen zunächst den Verlauf des Konzils schildern und dabei die Gesichtspunkte hervorheben und kurz behandeln, die zu unserem Thema wichtig sind. So werden sich die Problemkreise ergeben, die dann im zweiten Teile des Aufsatzes eingehender dargestellt werden sollen.

Wenn wir die Gesamtproblematik, um die es hier geht, kurz andeuten wollen, so ist zu sagen: In Chalkedon ringen zwei verschiedene Konzeptionen von der Struktur der Kirche miteinander: die papstkirchliche und die reichskirchliche Konzeption. Dabei wird die reichskirchliche Auffassung vom Papst selbst nicht einfachhin abgelehnt, und die papstkirchliche ist auch dem Osten nicht völlig fremd. Ferner scheint in Chalkedon der Gegensatz zwischen dem monarchischen und dem kollegialen Prinzip in der Kirchenführung auf. Papst Leo vertritt zwar bereits einen weitgehend absolut verstandenen Primat, ohne aber die kollegiale Mitarbeit der Bischöfe einfach beiseite zu schieben, während der Osten den Akzent stärker auf die Kollegialität setzt, was zur Folge hat, dass sich Leo mit seiner Primatsauffassung nicht restlos durchsetzen kann. Das heisst freilich nicht, dass auf dem Konzil der Primat des Papstes überhaupt abgelehnt wurde. Das Konzil hatte aber vom Primat eine andere Vorstellung als der Papst.

VIERHAUS, AUSZUG = J. VIERHAUS, *Das Alte und das Neue Rom*, s. oben.
VIERHAUS, Doktorarbeit = J. VIERHAUS, *Das Alte und das Neue Rom, die Primatsauffassung der Ostkirche im Jahrhundert nach Chalkedon*, (unveröffentlichte Doktorarbeit, der Gregoriana in Rom vorgelegt 1963).

I. Teil:

Der Verlauf des Konzils.

1. – *Wer beruft das Konzil?*

Der Kaiser Markianos berief das Konzil, zunächst nach Nikaia für den 1. September 451, durch Rundschreiben an alle Bischöfe vom 17 Mai 451 (1). Dieses Schreiben erging, noch bevor der Kaiser den Brief Leos vom 23. April des gleichen Jahres erhalten hatte, in dem er sich gegen den Konzilsplan aussprach, weil er unter den gegebenen Umständen das Konzil für überflüssig hielt (2). Noch deutlicher sprach sich Leo gegen den Konzilsplan in seinem Schreiben an den Kaiser vom 9. Juni 451 aus (3). Der Papst fügte sich aber, wenn auch ungern, dem Willen des Kaisers (4). Dieser bestimmte, ohne Leo zu konsultieren, Ort und Zeit des Konzils (5). Dass das Konzil auf Befehl des Kaisers zusammentrat, wird zu Beginn jeder Sitzung mit einer fast gleichbleibenden Formel hervorgehoben (6). Der Kaiser, der bei der 6. Sitzung persönlich anwesend war, betonte in seiner Begrüssungsansprache, er habe das Konzil berufen, um den Irrtum aus der Welt zu schaffen (7). In der Adresse des Synodalschreibens der Konzilsväter an den Papst heisst es ausdrücklich, die grosse und universale Synode sei durch die Gnade Gottes und den Willen des Kaisers versammelt worden(8).

Leo selbst erkennt die Tatsache an, dass der Kaiser das Konzil berief, betont aber gleichzeitig, der Apostolische Stuhl habe seine Zustimmung gegeben; so in seinem Schreiben an die Konzilsväter, in dem er die dogmatischen Entscheidungen der Synode feierlich bestätigt. Dort heisst es: Das allgemeine Konzil wurde um des Glaubens willen berufen, und zwar « *et* ex praecepto Christianorum

(1) ACO II I 1, 27; M VI 552. Bibliographie zur Sache s.: Grillmeier-Bacht, III 834-837.

(2) Ep. 82, PL 54, 917-918; ACO II IV, 41-42.

(3) Ep. 83, PL 54, 919-921; ACO II IV, 42-43.

(4) Ep.ae 89-90 (24. und 26.VI.451) PL 54, 950-954; ACO II IV, 47-48.

(5) ACO II III 1, 19-20; M VI 552-553.

(6) ACO II I 1, 56; ACO II I 2, 3 = M VI 564, 976; ACO II I 2, 84, 121, 130 = M VII 1, 98, 117.

(7) ACO II I 2, 139; M VII 130.

(8) Ep. 98, PL 54, 952; ACO II I 3, 116.

principum *et* ex consensu Apostolicae Sedis » ([1]). An das Konzil von Ephesos schreibt der Papst, der Kaiser habe seinem Befehl die Autorität des Apostolischen Stuhles hinzugefügt ([2]). Die Zustimmung des Papstes wurde damals schon in Rom für das Zustandekommen eines ökumenischen Konzils für notwendig erachtet. Es geht dies aus der Anklage hervor, die der römische Legat Lucentius zu Beginn der ersten Sitzung gegen Dioskoros erhob: « Er hat es gewagt, eine Synode zu halten, ohne die Autorität des Apostolischen Stuhles, was nie erlaubt war und nie geschehen ist » ([3]). Wir sehen hier von der Frage ab, ob diese Anklage den Tatsachen entsprach.

Auch der Kaiser erkannte an, dass der Bischof von Rom bei der Berufung von Konzilien ein Wort mitzureden hatte. In dem Brief, durch den Markianos dem Papst seine Erhebung zum Kaiser mitteilte, sprach er auch von der abzuhaltenden Synode, die « auf Deine Initiative hin » (σοῦ αὐθεντοῦντος) den Frieden der Kirche wiederherstellen solle ([4]). Der Erzbischof Flavianos von Konstantinopel legte Leo nach der Räubersynode von Ephesos sogar nahe, *er* möge eine allgemeine Synode veranlassen ([5]). Die Idee, dass auch der Papst bei der Berufung von ökumenischen Konzilien ein Wort mitzureden hatte, war also damals im Osten anerkannt.

2. – *Die Ausgangssituation des Konzils.*

Das vom Kaiser mit der Zustimmung des Papstes berufene Konzil hatte die Aufgabe, die durch das « Latrocinium » von Ephesos geschaffene Verwirrung und Spaltung in der Kirche aus der Welt zu schaffen. Durch den Wechsel auf dem Kaiserthron in Konstantinopel war die kirchenpolitische Lage mit einem Schlag völlig verwandelt worden. Theodosios hatte den Dioskoros gestützt, under dessen Leitung in Ephesos Eutyches als orthodox anerkannt und Flavianos verurteilt worden war. Er starb plötzlich durch einen unglücklichen Sturz vom Pferd am 28. Juli 450, ohne Söhne zu hinterlassen. Seine Schwester Pulcheria war eine

([1]) Ep. 114, PL 54, 1029; ACO II IV, 71.
([2]) Jaffé 427; Ep. 33, PL 54, 797; ACO II IV, 15.
([3]) ACO II I 1, 65; M VI 581.
([4]) Ep. 73, PL 54, 900; ACO II I 1, 10; lateinisch: ACO II III 1, 27.
([5]) ACO II II 1, 79.

Gegnerin des Eutyches. Damit war es klar, dass das Konzil von 449 fallen gelassen werden musste. Diese Synode konnte aber nach reichskirchlicher Auffassung nur durch ein neues Reichskonzil aufgehoben werden. Das war die Aufgabe von Chalkedon.

Leo sah die Dinge völlig anders an. Er stellte als Haupt der Kirche authentisch fest, dass man in Ephesos den wahren Glauben verraten hatte und dass somit das Konzil ohne jeden Wert war, zumal da seine Legaten ihre Zustimmung zu den Beschlüssen verweigert hatten. Die Ausgangssituation des Konzils von Chalkedon wurde also in Rom und in Konstantinopel völlig verschieden beurteilt. Leo erklärt nach dem Konzil von Ephesos in einem Brief an den Kaiser Theodosios, er habe vom hl. Petrus die Vollmacht empfangen, die Wahrheit zu verteidigen, und in der Kraft dieser Vollmacht stellt er fest, dass in Ephesos der Glaube verletzt worden sei (1). Damit ist das Konzil für nichtig erklärt. Leo ist sich aber bewusst, dass er allein tatsächlich die Synode nicht ausser Kraft setzen kann, und so beugt er sich, wenn auch widerwillig, dem reichskirchlichen Prinzip und fordert den Kaiser auf, ein neues Konzil nach Italien zu berufen, zu dem auch Bischöfe aus allen orientalischen Gebieten kommen sollen. So soll der Konflikt beseitigt werden (2). Die Legaten des Papstes erklären vor dem Konzil von Chalkedon, Leo habe die Synode von Ephesos für nichtig erklärt (3). Das war der römische Standpunkt, der aber, wie gesagt, mit dem der Griechen nicht übereinstimmte. Dieser Gegensatzt in der Auffassung von der Ausgangssituation des Konzils tritt gleich zu Beginn der Verhandlungen klar zutage.

Die Sitzordnung in Chalkedon spiegelt die östliche Auffassung wieder. Die beiden Parteien, die der Gegner des Eutyches und die seiner Anhänger, sitzen sich als gleichberechtigte Partner gegenüber. Es ist eben offiziell noch nichts entschieden, obwohl die zu treffende Entscheidung natürlich von vornherein feststeht. Das Konzil wird den Konflikt aus der Welt schaffen müssen. Die Synode von Ephesos des Jahres 449 wird also noch als ein zu Recht bestehendes Reichskonzil anerkannt. Vor den Altar-Schranken sitzen in der Mitte die Kommissare des Kaisers, zu ihrer

(1) Ep. 43, PL 54, 821; ACO II IV, 26.

(2) *L. c.* 823, vgl. ACO II IV, 27; vgl. Ep. 45, PL 54, 833, 835; ACO II IV, 24.

(3) ACO II I 3, 38; M VII 257.

Linken — das war der Ehrenplatz — zunächst die Legaten des Papstes, dann Anatolios von Konstantinopel, Maximos von Antiochien, Thalassios von Kaisareia in Kappadozien, Stephanos von Ephesos usw. Zur Rechten sitzen an erster Stelle Dioskoros von Alexandrien, dann Juvenalis von Jerusalem, dann der Stellvertreter des Bischofs von Thessalonike, also ein illyrischer Bischof (1). Die illyrischen Bischöfe standen in Opposition zum Tomus Leonis. Wie später in den Akten erwähnt wird, ging Juvenalis von Jerusalem mit seinen palästinensischen Bischöfen während der Verhandlungen im wörtlichen Sinne zur anderen Seite über (2). Merkwürdig ist, dass Thalassios, der nachher als einer der Hauptschuldigen von Ephesos bezeichnet wird, zur Linken, unter den Gegnern des Eutyches seinen Platz hatte. Der Einfluss Konstantinopels war in seinem Gebiet von Pontos wohl schon so gross, dass er sich der in Konstantinopel herrschenden Richtung anschliessen musste.

Diese Sitzordnung führte wegen der in ihr deutlich werdenden Konzeption von der Ausgangssituation des Konzils sofort zum Konflikt mit den römischen Legaten. Paschasinus verlangt gleich zu Beginn der Sitzung im Namen des Papstes kategorisch, Dioskoros müsse seinen Platz unter den Konzilsvätern verlassen und dürfe nur als Angeklagter den Sitzungen beiwohnen. Sonst würden die Legaten abreisen. — Das war genau der römische Standpunkt. Die Synode von Ephesos war bereits durch den Papst als dem Glauben zuwider verurteilt, und deshalb konnte ihr Rädelsführer nicht als Konzilsvater anerkannt werden. Die Kommissare gehen nicht ohne weiteres auf die Forderung des römischen Legaten ein, sie verlangen vielmehr Gründe, also eine Untersuchung. Für sie ist der Fall Ephesos und damit der Fall Dioskoros noch nicht erledigt. Paschasinus beruft sich nochmals energisch auf die Instruktion des Papstes. Die Kommissare verlangen erneut eine Begründung. Lucentius erklärt, die Legaten könnten nicht dulden, dass Dioskoros als Konzilsvater da sitze, wo er doch Angeklagter sein müsste. Er zieht sich damit einen Verweis der Kommissare zu: « Wenn du als Richter auftreten willst, kannst du nicht gleichzeitig Ankläger sein ». Die Legaten erreichen aber doch, was sie verlangten: Auf Befehl der Kommissare muss Dioskoros

(1) ACO II I 1, 65; M VI 580.
(2) ACO II I 1,115; M VI 681.

seinen Platz verlassen und sich in die Mitte als Angeklagter setzen (1).

Es ist eigentlich wenig konsequent, dass die römischen Legaten dasselbe, was sie für Dioskoros forderten, nicht auch für die übrigen Hauptschuldigen von Ephesos verlangten. Auch diese sassen als gleichberechtigte Konzilsväter da. Die kaiserlichen Kommissare bezeichnen gegen Ende der ersten Sitzung als Hauptschuldige ausser Dioskoros: Juvenalis von Jerusalem, Thalassios von Kaisareia, Eusebios von Ankyra, Eusthatios von Berytos und Basileios von Seleukeia in Isaurien. Die Kommissare beantragen, dass das Konzil die Schuldigen der Bischofswürde berauben solle (2). Die Konzeption der Vertreter des Kaisers von der Ausgangssituation des Konzils ist also diese: Das Konzil hat über die für Ephesos Verantwortlichen zu entscheiden. Es liegt folglich bislang noch keinerlei Entscheidung vor. Tatsächlich fungieren diese Verantwortlichen, bevor das Konzil ihren Fall behandelt, als gleichberechtigte Konzilsväter. Sie entscheiden z.B. zusammen mit den anderen Bischöfen auf die Aufforderung der Kommissare hin, dass der Glaube des Flavianos orthodox war (3). Auch das hatte der Papst schon entschieden. Aber nach der reichskirchlichen Konzeption konnte nur ein neues Reichskonzil die Beschlüsse einer vorhergehenden Synode umstossen.

3. – *Zielsetzung des Konzils durch Papst und Kaiser.*

Aus der verschiedenen Konzeption von der Ausgangssituation des Konzils ergibt sich logisch die Verschiedenheit in der Zielsetzung der Synode. Für Leo war die Glaubensfrage durch seinen Tomus an Flavianos und durch seine Verurteilung der Räubersynode von Ephesos entschieden. Das Konzil hatte nur seinen Tomus diskussionslos anzunehmen und im übrigen die Modalitäten der Wiederaufnahme der in Ephesos abtrünnig gewordenen Bischöfe zu bestimmen. Der Kaiser dagegen sah es als Aufgabe des Konzils an, eine Entscheidung in der Glaubensfrage neu herbeizuführen. Für ihn war auch durch den Tomus Leonis die Frage noch nicht endgültig geklärt. Es brauchte deshalb nach

(1) ACO II I 1, 65-66; M VI 581.
(2) ACO II I 1, 195; M VI 936.
(3) ACO II I 1, 115; M VI 680-681.

seiner Ansicht eine neue Glaubensdefinition durch das Konzil, in die freilich Leos Bief aufgenommen werden konnte und sollte. Monald Goemans charakterisiert die Lage sehr gut, wenn er schreibt: «Mit der 5. Sitzung am 22. Oktober trat das Konzil in seine eigentliche Krise ein. Von Anfang an war eine zwiespältige Auffassung von der Aufgabe des gegenwärtigen Konzils deutlich geworden. Ein Widerschein davon ist vielleicht der sprunghafte Ablauf der verschiedenen Sessionen und ihrer Gegenstände. Während Leo in seiner Instruktion an seine Legaten dem Konzil ausschliesslich die Aufgabe zugewiesen hatte, unter Umgehung der dogmatischen Diskussion die Befriedung der durch die ' Räubersynode ' zerrissenen Christenheit zu betreiben, ging es dem Kaiser darüber hinaus um die Aufstellung einer klaren dogmatischen Formel» (1). Beide Teile waren sich freilich darin einig, dass das Konzil die Glaubensfrage behandeln sollte, nur stellten sie sich die Art dieser Behandlung gründlich verschieden vor. In seinem Rundschreiben an die Konzilsväter vom 21. März 453 stellt Leo fest, das Konzil sei zur Bestätigung des Glaubens gefeiert worden (2). In seinem Brief an Anatolios vom 22. Mai 452 wirft Leo dem Erzbischof von Konstantinopel vor, er habe das Konzil, das nur zur Ausrottung der Häresie und zur Befestigung des katholischen Glaubens berufen worden sei, zur Befriedigung seines persönlichen Ehrgeizes missbraucht (3).

Der Kaiser redet über die Zielsetzung des Konzils nicht viel anders, so in seiner Ansprache an die Synode bei der 6. Sitzung: Er habe die Synode berufen, um allen Irrtum und alle Dunkelheit zu beseitigen und um so den wahren Glauben allen leuchten zu lassen (4). Man könnte so den Eindruck gewinnen, als ob Papst und Kaiser durch das Konzil das gleiche auf die gleiche Weise erreichen wollten. Das ist jedoch nicht der Fall. Es wird aus verschiedenen Briefen Leos deutlich, dass er keine neue Diskussion über Glaubensfragen auf dem Konzil wollte. So bittet er am 24. April 451 den Kaiser, er möge es nicht zulassen, dass unverschämte Leute auf dem etwa einzuberufenden Konzil über den Glauben wie über etwas Ungewisses Untersu-

(1) GRILLMEIER - BACHT, I 270-271.
(2) Ep. 114, PL 54, 1027; ACO II IV, 70.
(3) Ep. 106, PL 54, 1003; ACO II IV, 60.
(4) ACO II I 2, 139; M VII 130.

chungen anstellten ([1]). Für ihn ist also die Glaubensfrage bereits geklärt, und es braucht keine weitere Diskussion darüber, ja eine solche Diskussion wäre schädlich und gefährlich. Das Konzil soll sich nur mit Personen-Fragen befassen, nämlich mit der Frage, in welcher Weise die um Wiederaufnahme Bittenden zugelassen werden sollen ([2]). In seinem Brief an Markianos vom 26. Juni 451, in dem er das Konzil, wenn auch widerwillig, annimmt, beschwört Leo den Kaiser geradezu, er möge doch nicht erlauben, dass der Glaube, den die Väter von den Aposteln ererbt haben, auf der Synode, als ob er zweifelhaft wäre, neu behandelt werde ([3]). Im gleichen Sinn schreibt Leo an die künftige Synode, sie möge von jeder Diskussion über den Glauben Abstand nehmen, da er selbst gemäss der Lehre der Apostel den Glauben in seinem Brief an Flavianos « aufs vollständigste und aufs genaueste » dargelegt habe. Die ungerecht abgesetzten Bischöfe sollten wieder eingesetzt werden ([4]). Leo will also von einer Neubehandlung der Glaubensfrage durch das Konzil nichts wissen. Seine Darlegung des Glaubens im Tomus an Flavianos ist völlig ausreichend. Das Konzil hat weiter nichts zu tun, als sie anzunehmen und sich im übrigen mit Personen-Fragen zu befassen.

Die Aufgabe des Konzils in den Augen des Kaisers ist eine völlig andere: Es soll über den Glauben *entscheiden* und eine neue Glaubensdefinition aufstellen. Das ist in einem Brief der Kaiserin Pulcheria an Leo angedeutet. Sie fordert Leo auf, mit dafür zu sorgen, dass die Bischöfe der politischen Diözese Oriens und ebenso die aus Thrazien und dem Illyricum zum Konzil zusammenkommen, wie es auch der Kaiser befohlen habe. Sie sollen dann auf dem Konzil über das katholische Glaubensbekenntnis *und* über die Bischöfe, die widerrechtlich abgesetzt worden waren, *entscheiden*. Die Kaiserin fügt freilich hinzu: « auf Deine Initiative hin » (σοῦ αὐθεντοῦντος) ([5]). Das bezieht sich wohl vor allem auf die Mitwirkung des Papstes bei der Berufung des Konzils, von der vorher die Rede war. Es mag auch an den Tomus Leonis und an die Mitwirkung der Legaten beim Konzil gedacht sein.

([1]) Ep. 82, PL 54, 917-918; ACO II IV, 41.
([3]) *L. c.* 918; ACO ebenda.
([3]) Ep. 90, PL 54, 933-934; ACO II IV, 90.
([4]) Ep. 93, PL 54, 937-939; ACO II IV, 52.
([5]) Ep. 77, PL 54, 908; ACO II III 1, 19.

Wie sich der Kaiser die Entscheidung des Konzils über die Bekenntnisfrage vorstellte, wird klar aus dem Vorangehen seiner Kommissare, die sich ohne Zweifel genau an die kaiserlichen Instruktionen hielten. Hieraus ergibt sich, dass er die Glaubensfrage als noch nicht entschieden ansah. Das Konzil sollte sie genau untersuchen und eine eigene Glaubensdefinition erlassen. Die Vorentscheidung Leos durch dessen Tomus wurde also als nicht ausreichend angesehen. Schon am Ende der ersten Sitzung kündigten die Kommissare an, es solle am folgenden Tage eine genauere Prüfung über den rechten und katholischen Glauben angestellt werden (1). Zu Beginn der zweiten Sitzung erklären sie: « Jetzt muss man suchen, sich bemühen und urteilen, damit der wahre Glaube festgestellt werde ». Alle Zweideutigkeit müsse beseitigt und eine übereinstimmende Darlegung des Glaubens (ἔκθεσις) müsse aufgestellt werden (2). Dass hier eine neue Glaubensdefinition gemeint ist, geht klar aus der Antwort der Bischöfe hervor, die sich zunächst einmütig gegen die Forderung, eine neue ἔκθεσις des Glaubens aufzustellen, streuben (3). Am Anfang der vierten Sitzung erheben die Kommissare die Forderung, die sie schon bei der zweiten Sitzung gestellt hatten, noch deutlicher und schärfer: « Wir sind der Auffassung, dass über den orthodoxen katholischen Glauben ... eine genauere Untersuchung angestellt werden muss » (4). Die päpstlichen Legaten erheben Einspruch dagegen. Die bisherigen Glaubensdefinitionen von Nikaia, Konstantinopel und Ephesos zusammen mit dem Tomus Leonis seien durchaus ausreichend. Das Konzil könne dem nichts hinzufügen und dürfe nichts davon wegnehmen (5). Die Kommissare setzen sich über diesen Einspruch hinweg und fordern die Bischöfe auf, einzeln ihre Meinung darüber zu sagen, ob das Glaubensbekenntnis von Nikaia und von Konstantinopel mit dem Brief Leos übereinstimme. Es folgen in den Akten die « sententiae » der Bischöfe zu dieser Frage (6). Es geschieht also genau das, was Leo hatte vermeiden wollen. Aus diesen Tatsachen ist die Verschiedenheit der Zielsetzung

(1) ACO II I 1, 195; M VI 936.
(2) ACO II I 2, 78; M VI 952.
(3) ACO II I 2, 78; M VI 953.
(4) ACO II I 2, 92; M VII 5: « Περὶ μὲν τῆς ὀρθοδόξου καὶ καθολικῆς πίστεως ... ἀκριβεστέραν ἐξέτασιν δεῖν γενέσθαι συνορῶμεν ».
(5) ACO II I 2, 93; M VII 9.
(6) ACO II I 2, 94 ff.; M VII 9 ff.

des Konzils in der Konzeption Roms und Konstantinopels offenkundig, und es ist klar, dass sich Leo mit seiner fundamentalen Forderung auf diskussionslose Annahme seines Tomus nicht durchsetzte.

4. – *Wer präsidiert auf dem Konzil?*

Die angeführten Tatsachen legen bereits den Schluss nahe, dass die Kommissare auf dem Konzil das Präsidium führten und die Verhandlungen leiteten. Das entsprach der reichskirchlichen Konzeption, wie sie in Konstantinopel herrschte. Der Papst dagegen hatte die Forderung erhoben, seine Legaten sollten den Vorsitz führen, konnte dies aber — abgesehen von der dritten Sitzung — nicht erreichen.

Batiffol stellt in seinem Buch «Le Siège Apostolique» (359-451) sachlich fest, dass die achtzehn hohen Staatsbeamten, die auf dem Konzil den Kaiser vertraten, nicht bloss den Auftrag hatten, den Sitzungen beizuwohnen und für Ordnung zu sorgen, sondern die Diskussionen leiteten. Sie nahmen zwar nicht an den Abstimmungen teil, aber sie führten, über den Kopf der päpstlichen Legaten hinweg, den Vorsitz (1). Hefele will nicht rundheraus zugestehen, dass die Kommissare präsidierten. Ihm zufolge kam ihnen nur die « direction bureaucratique des affaires » zu. Diese Führung der Geschäfte war rein äusserlich und befasste sich nicht « du fond des choses ». Die Kommissare sehen sich selbst nicht als zum Konzil gehörig an. Eigentlich präsidieren die Legaten. Man hat den Eindruck, dass Hefele sich dreht und windet, um nicht einfach zuzugestehen, dass eben doch die Kommissare das Präsidium innehatten. Er sagt es aber schliesslich doch und widerspricht sich eigentlich selbst: « La présidence de fait était exercée par les commissaires impériaux » (2).

In der Tat befassten sich die Kommissare sehr wohl mit dem « fond des choses », sie leiteten sogar die Debatten über die Glaubensfragen. So stellen sie schon bei der ersten Sitzung die Frage zur Diskussion, ob der Glaube des Flavianos orthodox gewesen sei oder nicht (3). Während der vierten Sitzung führen sie eine theologische Diskussion mit dem Mönch Dorotheos, der die Lehre

(1) Batiffol, *Le Siège Ap.*, 537.
(2) Hefele - Leclercq II 2, 667-668.
(3) ACO II I 1, 114; M VI 680.

des Eutyches zu verteidigen suchte (1). Man kann wirklich nicht behaupten — wie auch Goemans dies tut (2), — die Kommissare hätten auf dem Konzil nur eine äusserliche Funktion ausgeübt.

Der päpstliche Legat Paschasinus leitete die dritte Sitzung, in der Dioskoros verurteilt wurde. Er ging dabei genauso voran wie die Kommissare bei den anderen Sitzungen. Er ordnet z.B. an, die Anklageschrift gegen Dioskoros solle verlesen werden (3). Der Legat fasst zusammen, was geschehen ist: Die dreimalige Vorladung des Dioskoros war vergebens. Die Synode möge dies offiziell feststellen (4). Er fragt, ob die Synode einverstanden sei, dass die Legaten den Urteilsspruch gegen Dioskoros formulieren (5) usw. In derselben Weise befehlen die Kommissare bei der ersten Sitzung, die Anklageschrift des Eusebios von Dorylaion gegen Dioskoros solle verlesen werden (6). Nach Verlesung der Akten der Räubersynode ziehen die Kommissare die Schlussfolgerung aus dem Gelesenen: Es ist klar, dass Flavianos ungerecht abgesetzt wurde. Einige Bischöfe, die in Ephesos dabei waren, haben jetzt zugegeben, dass sie geirrt haben. Wenn es dem Kaiser gefällt, soll das Konzil den Dioskoros und die anderen Hauptschuldigen von Ephesos absetzen. Die Kommissare ordnen an, jeder Bischof solle eine schriftliche Glaubenserklärung abgeben (7). Während der achten Sitzung, in der Theodoretos von Kyros rehabilitiert wurde, ziehen wiederum die Kommissare aus den Verhandlungen das Fazit: Es besteht kein Zweifel: Theodoretos hat den Nestorios anathematisiert und den Brief Leos angenommen (8). Während der vierten Sitzung fragen die Kommissare die versammelten Bischöfe, ob sie mit der vorgeschlagenen Glaubensformel einverstanden seien (9). Die Kommissare verfahren also bei der Leitung der Sitzungen in genau der gleichen Weise wie der päpstliche Legat Paschasinus bei der dritten Sitzung. Man kann

(1) ACO II I 2, 120; M VII 77.
(2) M. GOEMANS, *Chalkedon, als « Allgemeines Konzil »*, in: GRILLMEIER - BACHT, I 287.
(3) ACO II I 2, 8; M VI 985.
(4) ACO II I 2, 27; M VI 1041.
(5) ACO II I 2, 27; M VI 1044.
(6) ACO II I 1, 66; M. VI 584.
(7) ACO II I 1, 195; M VI 936.
(8) ACO II I 3, 9; M VII 189.
(9) ACO II I 2, 109; M VII 48.

sogar sagen, dass sie das Konzil noch energischer dirigierten, als dies Paschasinus tat. Wenn die Konzilsväter sich nicht einigen können, entscheiden die Kommissare oder sie schicken zum Kaiser, um dessen Weisung zu erhalten. Ein Beispiel: Ägyptische Bischöfe legen während der vierten Sitzung eine eigene Glaubenserklärung vor; sie wollen sich dem Konzil nicht anschliessen, solange kein neuer Bischof von Alexandrien gewählt ist. Die Mehrheit der Konzilsväter verlangt, dass die Ägypter sich dem Konzil beugen. Die Kommissare entscheiden: Man soll von den Ägyptern die Unterschrift nicht verlangen, bevor sie einen neuen Erzbischof haben. Paschasinus bittet daraufhin die Kommissare zu befehlen, dass die ägyptischen Bischöfe die Stadt nicht verlassen, bevor Alexandrien einen neuen Bischof habe. Damit sind die Kommissare einverstanden (1). Als es in der fünften Sitzung wegen der von einer Kommission unter Leitung des Anatolios ausgearbeiteten Glaubensformel zu einem heftigen Streit unter den Bischöfen kam, schickten die Kommissare zum Kaiser, um eine Entscheidung herbeizuführen (2). Dass sie, und nicht die Legaten die Leitung des Konzils in Händen haben, geht klar aus der Tatsache hervor, dass die Legaten die Kommissare um die Erlaubnis bitten, das Wort ergreifen zu dürfen. Ein Beispiel dafür haben wir zu Beginn der 16. Sitzung (3).

Es lässt sich also vernünftigerweise nicht bestreiten, dass — abgesehen von der dritten Sitzung — die Kommissare des Kaisers und nicht die Legaten dem Konzil präsidierten. Leo hatte die Forderung gestellt, seinen Legaten müsse der Vorsitz gegeben werden (4). Er erreichte dies in der Tat nicht. Paschasinus, der, wie gesagt, tatsächlich bei der dritten Sitzung und nur bei dieser präsidierte, beruft sich ausdrücklich auf den Befehl Leos, dass er an Stelle des Papstes auf dem Konzil den Vorsitz führen solle. Er beansprucht hier auch das Recht, die Tagesordnung des Konzils festzusetzen. Alle Fragen, die aufgeworfen werden, sollen gemäss der Entscheidung der Legaten geprüft werden (5). Mit dieser Forderung konnte sich Paschasinus nur bei der dritten Sitzung durch-

(1) ACO II I 2, 114; M VII 60.
(2) ACO II I 2, 124; M VII 104.
(3) ACO II I 3, 87; M. VII 425.
(4) Ep. 93, PL 54, 937; ACO II IV, 52.
(5) ACO II I 2, 8; M VI 985.

setzen. Sonst waren es die Kommissare, die festsetzten, was vom Konzil verhandelt werden sollte und in welcher Ordnung dies zu geschehen hätte. Zu Beginn der ersten Sitzung verlangt Dioskoros, zuerst solle die Glaubensfrage behandelt werden. Die Kommissare entscheiden gegen ihn, erst müssten die Akten der Synode von Ephesos (449) verlesen werden (1). Danach ordnen sie an, der Bischof Theodoretos solle eintreten und setzten sich damit trotz starken Widerspruchs durch (2). Dann legen sie die Frage der Orthodoxie des Flavianos dem Konzil zur Entscheidung vor (3). Zu Beginn der zweiten Sitzung setzen die Kommissare, wie schon erwähnt, die Glaubensfrage auf die Tagesordnung (4). Bei der vierten Sitzung stellen sie dem Konzil ausserdem die Aufgabe, über die Schuldigen von Ephesos das Urteil zu fällen (5). Dei der fünften Sitzung stellen sie die von der Anatolios-Kommission ausgearbeitete Glaubensformel zur Diskussion (6). Den Vorsitz in der sechsten Sitzung führt der Kaiser persönlich. Er ordnet die Verlesung der Glaubensdefinition des Konzils an (7). Die siebte Sitzung beschäftigt sich auf Anordnung der Kommissare mit der Streitfrage zwischen Maximos von Antiochien und Juvenalis von Jerusalem (8). So könnte man das ganze Konzil durchgehen, um zu zeigen, wie die Kommissare die zu behandelnden Fragen bestimmen und entscheiden, was zu geschehen hat. Auch in diesem Punkt verlief das Konzil nicht nach dem Willen Leos. Er hatte dem Konzil vorschreiben wollen, welche Fragen es behandeln sollte (9).

5. — *Wie stellt das Konzil die Einheit wieder her?*

In einem waren sich Papst und Konzil einig: Das Konzil sollte den durch das Latrocinium von Ephesos gestörten Frieden in der Kirche wiederherstellen und ihr die volle Einheit wiederschenken. Nachher stellen beide befriedigt fest, dass dieses Ziel

(1) ACO II I 1, 67; M. VI 585.
(2) ACO II I 1, 69; M VI 589.
(3) ACO II I 1, 114; M VI 680.
(4) ACO II I 2, 78; M VI 952.
(5) ACO II I 2, 92; M VII 5.
(6) ACO I I 2, 123; M VII 100.
(7) ACO II I 2, 141; M VII 136.
(8) ACO II I 3, 5 ff.; M. VII 180 ff.
(9) Ep. 95, PL 54, 943; ACO II IV, 50-51.

erreicht worden sei. Wenigstens gaben sich beide der Illusion hin, dass dem so sei. Leo schreibt nach dem Konzil an den Kaiser und drückt seine Befriedigung aus, dass durch die Kraft des Hl. Geistes die Wahrheit gesiegt habe, dass die Urheber der Glaubensspaltung (« violatae fidei ») zugrunde gingen und der Kirche ihre « integritas » wiedergegeben sei ([1]). Im selben Brief spricht der Papst von dem Frieden der universalen Kirche, der durch Gottes Hilfe wiederhergestellt (« reformata ») sei ([2]). Der Kaiser dankt nach der Annahme der Glaubensdefinition durch das Konzil Christus für die Beseitigung der Zwietracht im Glauben und die Wiederherstellung der religiösen Einheit ([3]).

Hier ist klar, dass in der Sicht des Kaisers die Einheit durch die Annahme der Glaubensdefinition erreicht wurde. Seine Kommissare arbeiteten von Anfang an in seinem Auftrag darauf hin, dass das Konzil nicht bloss den Tomus Leonis annehme, sondern eine eigene Glaubensdefinition im eigenen Namen aufstelle, in die freilich der Tomus mit hineingenommen wurde. Nur durch die Autorität eines ökumenischen Konzils und nicht durch eine Lehräusserung des Papstes allein glaubte der Kaiser den Streit um den Glauben aus der Welt schaffen zu können. Die weiteren Ereignisse sollten zeigen, dass auch so die Glaubenseinheit nicht restlos zu verwirklichen war.

Zur Wiederherstellung des Friedens in der Kirche war es ferner notwendig, dass das Konzil die Situation der Hauptschuldigen von Ephesos regelte. Solange das Konzil nicht entschieden hatte, nahmen sie — wie schon betont — als gleichberechtigte Väter an der Synode teil. Das war aber nur eine vorläufige Situation. Das Konzil musste sich mit ihrer Lage befassen. Zu Beginn der vierten Sitzung beantragen die Kommissare, die Hauptschuldigen sollten gemäss den Kanones von der bischöflichen Würde ausgeschlossen werden ([4]). Es ist merkwürdig, dass dieser Antrag auch für Dioskoros gestellt wird, der doch schon in der dritten Sitzung durch das Konzil feierlich verurteilt worden war. Die Konzilsväter setzen sich für die fünf (ausser Dioskoros) von den Kommissaren namentlich genannten Hauptschuldigen ein, mit der

(1) Ep. 104, PL 54, 991; ACO II IV, 55.
(2) *L. c.* 993; ACO II IV, 55-56.
(3) ACO II I 2, 155-156; M VII 172.
(4) ACO II I 2, 92; M VII 5.

Begründung, diese hätten bereits den Tomus Leonis unterschrieben. Dieser galt also doch als ein sehr bedeutendes, ja entscheidendes Dokument. Die Kommissare antworten, sie hätten wegen der Sache schon zum Kaiser geschickt, um dessen Weisung zu erfahren. Nach einigen Stunden kommt der Bescheid vom Kaiser: Er überlässt es dem Konzil, die Entscheidung zu fällen. Die Kommissare stellen daraufhin die Frage zur Diskussion. Die Konzilsväter bitten, dass die Schuldigen eintreten dürften (1). Inzwischen hatte man sie also aus der Konzilsaula entfernt, während sie zu Beginn dort unter den anderen Bischöfen sassen. Auf Anordnung der Kommissare treten die fünf Bischöfe ein. Die Konzilsväter akklamieren: « Das ist die volle Einigung, das ist der Friede der Kirche » (2). Nach der Auffassung des Konzils ist also die gestörte Einheit durch die Versöhnung der Schuldigen von Ephesos wiederhergestellt.

Von der Verurteilung des Dioskoros wird dagegen nicht ausdrücklich gesagt, dass durch sie der Friede wiederhergestellt wurde. Auch die Anerkennung der Orthodoxie des Flavianos, die in der ersten Sitzung geschieht, war gewiss für die Wiederherstellung der Eintracht wichtig. Das wird aber nicht besonders hervorgehoben (3). Das gleiche gilt von der Rehabilitierung des Theodoretos und des Ibas, zu der es, unter nicht geringen Schwierigkeiten, während der achten Sitzung kam (4). Es handelt sich bei all dem um die Liquidierung des Konzils von Ephesos (449) durch die neue Reichssynode von Chalkedon. Die Kommissare stellen nach der Verlesung der Akten von Ephesos fest, Flavianos sei zu Unrecht verurteilt worden. Das haben — so die Kommissare — selbst einige von denen, die in Ephesos die erste Rolle spielten, zugegeben. Trotzdem beantragen die Kommissare deren Bestrafung (5). So wird die Einheit in der Kirche wiederhergestellt. Vom Wesen der Einheit hatte man in Rom und Konstantinopel nicht genau die gleichen Vorstellungen. Wir werden darüber weiter unten (S. 118 ff.) noch zu handeln haben, wenn vom Begriff der « communio » die Rede sein wird.

(1) ACO II I 2, 109; M VII 48.
(2) ACO II I 2, 110; M VII 49.
(3) ACO II I 1, 114 ff., 195; M. VI 680 ff., 936.
(4) ACO II I 3, 7 ff.; M VII 185 ff.
(5) ACO II I 1, 195; M VI 936.

6. – *In welcher Form verkündet das Konzil seine Beschlüsse?*

Das Konzil stellt den Frieden in der Kirche kraft seiner Autorität wieder her. Um zu beurteilen, wie es diese seine Autorität verstand, ist es wichtig zuzusehen, in welcher Form die Synode ihre Beschlüsse verkündete. Die Sentenz der Legaten des Papstes gegen Dioskoros, die vom Konzil angenommen wurde, könnte den falschen Eindruck erwecken, als ob das Konzil in seinen Beschlüssen sich als Werkzeug der päpstlichen Autorität verstände. Es heisst dort: « Der heiligste und seligste Erzbischof des grossen und alten Rom Leo hat ihn (den Dioskoros) der bischöflichen Würde beraubt durch uns (die Legaten) und durch die gegenwärtige heilige Synode zusammen mit dem dreimal seligsten und jedes Lobes würdigen hl. Apostel Petrus, der der Fels und das Fundament der katholischen Kirche ist » (1). Das klingt fast wie das « Pius Episcopus ... sacro approbante concilio ... decrevit » des ersten Vaticanums. Es ist jedoch der Zusammenhang zu beachten, in dem diese Sentenz steht, und so ergibt sich, dass eine solche Konzeption dem Konzil von Chalkedon völlig fern lag. Die Legaten hatten vorher die Synode um ihr Einverständnis ersucht, dass sie eine kirchliche Sentenz gegen Dioskoros erliessen (2). Ausserdem stellen die Legaten nachher ihr Urteil dem Konzil zur Diskussion und Annahme anheim: « Deswegen möge die hl. Synode, was den Kanones entspricht, über den erwähnten Dioskoros beschliessen » (3). Die Konzilsväter sagen einer nach dem andern ihre Meinung zur Sache. Manche schliessen sich einfach an, andere betonen: « Auch ich beschliesse », oder: « Ich urteile » (4). Die Synode schickt daraufhin dem Dioskoros ihre eigene Sentenz der Verurteilung: « Die heilige, grosse und universale Synode, die durch die Gnade Gottes und den Beschluss der ... Kaiser in Chalkedon versammelt ist, ... an Dioskoros ». Das Konzil schliesst ihn von jedem kirchlichen Dienst aus, weil er die Kanones verachtet hat und weil er dem heiligen ökumenischen Konzil ungehorsam gewesen ist (5).

(1) ACO II I 2, 29; M VI 1048.
(2) ACO II I 2, 27; M VI 1044.
(3) ACO II I 2, 29; M VI 1048.
(4) ACO II I 2, 29-34; M VI 1048-1080.
(5) ACO II I 2, 41-42; M VI 1093, 1096.

Die Glaubensdefinition des Konzils wird ganz ähnlich eingeleitet wie die Verurteilung des Dioskoros: « Die ... Synode, die durch die Gnade Gottes und den Willen der Kaiser ... in Chalkedon ... versammelt ist ..., hat definiert, was folgt » (1). Nach der Diskussion über die Rehabilitierung des Theodoretos in der achten Sitzung stellen die Kommissare am Schluss fest: « Gemäss dem Dekret des heiligen Konzils soll der heiligste Bischof Theodoretos seine Kirche von Kyros wiederhaben » (2). Das Konzil beschliesst also kraft eigener Machtvollkommenheit. In welchem Sinn es eine Bestätigung seiner Beschlüsse durch den Bischof von Rom für notwendig hielt, wird weiter unten zu untersuchen sein (S. 86 ff.).

7. – *Wie wird die Autorität des Konzils verstanden und begründet?*

Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Konzil Autorität beansprucht. Wir haben zu untersuchen, wie dieser Anspruch begründet wird. Zunächst die Tatsache: Das Konzil verlangt Gehorsam in disziplinären Angelegenheiten und Annahme seiner Glaubensentscheidung. Dioskoros wird vom Konzil verurteilt, auch weil er der Synode ungehorsam war, da er trotz dreimaliger Vorladung nicht erschien (3). Die Synode weist die rebellischen ägyptischen Bischöfe zurecht und verlangt von ihnen, dass sie sich dem Konzil unterordnen (4). Das Konzil verlangt unter Androhung der Absetzung für Bischöfe und des Anathems für Laien die bedingungslose Annahme seiner Glaubensdefinition (5).

Die Konzilsväter wollen aber durchaus keine eigenen Erfindungen lehren, sondern sie betonen immer wieder, dass sie nur den Glauben der Apostel, der Väter, aller Orthodoxen, also der ganzen Kirche verkünden. Aber sie beanspruchen, diesen Glauben authentisch und für jedermann verbindlich auslegen zu können; sie fühlen sich also als autorisierte Zeugen dieses Glaubens. Sie leisten ihre Unterschrift unter die Konzilsdekrete feierlich vor dem hl. Evangelium (6). Die Kommissare verlangen von den Bischö-

(1) ACO II I 2, 126, 141; M VII 108, 136.
(2) ACO II I 3, 11; M VII 192.
(3) ACO II III 2, 84-85; M VI 1099.
(4) ACO II I 2, 111; M VII 52 ff.
(5) ACO II I 2,130; M VII 117.
(6) ACO II I 2, 124; M VII 101.

fen während der vierten Sitzung, dass sie vor dem hl. Evangelium erklären, ob der Glaube von Nikaia und der von Konstantinopel mit dem Brief Leos übereinstimme [1].

Als grundlegende Glaubensnorm, nach der spätere Erklärungen geprüft und gemessen werden, gilt das Glaubensbekenntnis von Nikaia. Nach der Verlesung dieses Glaubensbekenntnisses akklamieren die Väter: « Das ist der Glaube der Orthodoxen, daran glauben wir alle, in diesem Glauben sind wir getauft worden und in ihm taufen wir. Der selige Kyrillos hat so gelehrt. Das ist der wahre Glaube, das ist der ewige Glaube ... Alle glauben wir so. Der Papst Leo glaubt so... » [2]. Der Tomus Leonis wird nach langem Hin und Her schliesslich vom Konzil angenommen, weil er dem überlieferten Glauben entspricht. Das zeigen schon die Akklamationen nach der Verlesung des Briefes: « Das ist der Glaube der Väter; das ist der Glaube der Apostel. Alle glauben wir so. Die Orthodoxen glauben so. Anathema gegen den, der nicht so glaubt. Petrus hat durch Leo gesprochen (hierüber weiter unten S. 102 ff.). Die Apostel haben so gelehrt ... Kyrillos hat so gelehrt. Das ist der wahre Glaube. Wir Orthodoxe sind dieser Überzeugung. Das ist der Glaube der Väter » [3]. Nach der Verlesung der Glaubensdefinition des Konzils bei der fünften Sitzung akklamieren die Väter: « Das ist der Glaube der Väter ... Das ist der Glaube der Apostel. Dem stimmen wir alle zu, alle sind wir dieser Überzeugung » [4]. Noch einmal akklamieren die Väter in ähnlichem Sinn bei der sechsten Sitzung auf die Frage des Kaisers, ob die verlesene Definition von allen Bischöfen angenommen werde: « Alle glauben wir so ... Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel, das ist der Glaube *der Orthodoxen*, dieser Glaube hat den Erdkreis gerettet » [5].

Auch Papst und Kaiser erkennen die Autorität des Konzils in Glaubenssachen an. Leo schreibt nach dem Konzil, am 11. Juni 453, an Theodoretos, über den er durch seine heimgekehrten Legaten Nachricht erhalten hatte. Der Papst dankt Gott für den glücklichen Verlauf des Konzils: Der Herr hat, « was er zuvor

[1] ACO II I 2, 93; M VII 9.
[2] ACO II I 2, 79; M VI 956.
[3] ACO II I 2, 81; M VI 972.
[4] ACO II I 2, 130; M VII 117.
[5] ACO II I 2, 155; M VII 169.

durch unseren (des Papstes) Dienst festgestellt hatte (definivit), durch die *unumstössliche* Zustimmung des ganzen Bruderkollegiums befestigt » (1). In der vierten Sitzung setzte sich das Konzil mit Mönchen, die Anhänger des Eutyches waren, auseinander. Man schickte zum Kaiser, um dessen Weisung zu erfahren. In dessen Antwort heisst es: « Ich befolge alles, was das heilige allgemeine Konzil definieren wird ... Damit bin ich zufrieden ..., daran glaube ich » (2).

Der Papst begründet die Autorität des Konzils mit dessen Ökumenizität. Er schreibt an den Nachfolger des Markianos, Kaiser Leon: da die heilige Synode von Chalkedon von allen Provinzen des Römischen Reiches unter Zustimmung der ganzen Welt gefeiert worden sei, könne niemand zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen werden, der nicht die Häresie des Eutyches verabscheue (3). In dem eben schon zitierten Brief an Theodoretos beruft sich Leo auf die — nach dem Zusammenhang — im Konzil gegebene Zustimmung des christlichen Erdkreises zu seinem Tomus, die beweist, dass die darin vorgetragene Lehre von Gott ausgeht (4).

Das Konzil selbst sieht sich selbstverständlich als universal an. « Die heilige und universale Synode » ist eine stehende Formel, die in den Akten immer wiederkehrt, so zu Beginn der einzelnen Sitzungen (5). Bei der Verurteilung des Dioskoros wird betont, dass sie durch das *universale* Konzil geschieht (6). Die Glaubensdefinition des Konzils beginnt mit den Worten: « Die heilige, grosse und universale Synode... » (7).

Auch der Kaiser erkennt das Konzil als universal an. In seinem Brief an Leo, in dem er diesen um die Bestätigung des Kanon 28 bittet, beruft er sich auf die Übereinstimmung der

(1) Ep. 120, PL 54, 1046-1047; ACO II IV, 78: « universae fraternitatis irretractabili firmavit assensu ».

(2) ACO II I 3, 100; M VII 81.

(3) Ep. 164, PL 54, 1150; ACO II IV, 111.

(4) Ep. 120, PL 54, 1047; ACO II IV, 78: « ut (Dominus) vere a se prodiisse ostenderet, quod prius a prima omnium Sede formatum, totius Christiani Orbis iudicium recepisset ».

(5) ACO II I 1, 56; II I 2, 70; II I 2, 3; M VI 565, 940, 976; ACO II I 2, 123; M VII 100.

(6) ACO II III 2, 84-85; M VI 1099.

(7) ACO II I 2, 126; M VII 108.

Bischöfe des ganzen Erdkreises auf dem Konzil (1). In seinem Edikt, das der Kaiser nach dem Konzil veröffentlicht, um das Streiten über die in Chalkedon definierte Wahrheit zu verbieten, stützt er sich auf die grosse Zahl der Bischöfe, die entschieden haben (2).

Es ist klar, dass Ökumenizität des Konzils nicht bedeutet, dass moralisch *alle* Bischöfe des Erdkreises auf dem Konzil anwesend waren. Es konnte sich nur um eine Vertretung des Gesamtepiskopates durch möglichst viele Bischöfe aus möglichst vielen Gegenden des Erdkreises, das heisst praktisch des Römischen Reiches, handeln. Tatsächlich war nur ein geringer Bruchteil der Bischöfe des Reiches auf dem Konzil anwesend. Camelot macht darauf aufmerksam, dass damals allein die Provinz Afrika 500-600 Bischöfe zählte (3). Man hatte gar nicht die Absicht, alle Bischöfe zu versammeln. Das wäre auch schon rein technisch unmöglich gewesen. Kaiser Theodosios schrieb an Kyrillos von Alexandrien und an die Metropoliten, sie möchten mit einigen Bischöfen ihrer Provinz zum Konzil nach Ephesos (431) kommen (4). Die Zahl der Bischöfe des Konzils von Chalkedon, die für gewöhnlich angegeben wird, nämlich 600 oder 630 wird heute gemeinhin für weit übertrieben angesehen. Der sechsten Sitzung, der der Kaiser persönlich präsidierte, dürften doch wohl alle Bischöfe, die überhaupt auf dem Konzil anwesend waren, beigewohnt haben. Den Akten zufolge waren bei der Sitzung 355 Bischöfe anwesend (5). Das dürfte die wahre Zahl der Bischöfe von Chalkedon gewesen sein. Goemans schätzt sie in seinem schon zitierten Aufsatz auf 350-360 (6). Der Westen war bekanntlich sehr schwach vertreten: nur durch die päpstlichen Legaten und zwei afrikanische Bischöfe, die sich zufällig in Konstantinopel befanden (7). Man verstand damals unter einer ökumenischen Synode eine solche, bei der möglischst viele Bischöfe aus möglichst vielen Provinzen des Reiches sich zusammenfanden (8).

(1) Ep. 100, PL 54, 972.
(2) ACO II II 2, 22; M VII 476.
(3) CAMELOT, *Les Conciles* 53.
(4) ACO I I 1, 115; M IV 1113.
(5) ACO II I 2, 130 ff.; M VII 117 ff., vgl. VIERHAUS, Doktorarbeit 136.
(6) GRILLMEIER - BACHT, I 261.
(7) CAMELOT, *Éphèse et Chalc.* 120.
(8) Vgl. zur Sache, GOEMANS, *l. c.*, in: GRILLMEIER - BACHT, I 251 ff.

Leo äussert allerdings vor dem Konzil Zweifel an seiner Ökumenizität, weil es wegen der politischen Lage im Westen in vielen Gegenden des Reiches nicht möglich sein werde, Bischöfe zum Konzil zu entsenden. In einem Brief an Anatolius beklagt Leo, dass der Konzils-Termin zu kurzfristig angesetzt sei. Mangel an Zeit verhindere die Berufung der notwendigen Zahl von Bischöfen, damit ein *wirklich universales* Konzil zustande komme (1). An den Kaiser Markianos schreibt Leo am 24. Juni 451, er habe zwar eine Verschiebung des Konzils gewünscht, damit dann später durch Berufung von Bischöfen aus allen Provinzen ein *wirklich allgemeines* Konzil hätte zustande kommen können, aber er füge sich dem kaiserlichen Wunsche (2).

Hier wird deutlich, dass für Leo die Ökumenizität des Konzils doch ein wenig problematisch ist. Man musste sich ja doch die Frage stellen, wieso eine so willkürlich ausgewählte und verhältnismässig kleine Zahl von Bischöfen den Anspruch erheben konnte, im Namen des Gesamtepiskopates zu sprechen. Was, wenn nachher die Auftraggeber — die Gesamtheit der Bischöfe — mit den Entscheidungen ihrer Vertreter nicht einverstanden waren? Während des Konzils wird dieses Problem wenigstens einmal von einer Gruppe von Bischöfen, nämlich von den ägyptischen, ausdrücklich aufgeworfen. Sie wollen ihre eigene Glaubensdefinition aufrecht erhalten und sich nicht dem Konzil unterordnen. Einer dieser Bischöfe, Hierakos, begründet diese Haltung im Namen aller: « Weil die Bischöfe unseres Landes zahlreich sind, können wir wenige nicht im Namen aller sprechen » (3). Wie begründet dieses Bedenken war, sollten die in Ägypten Chalkedon folgenden Ereignisse zeigen. Das Konzil lässt jedoch diese Argumentation nicht gelten. Eusebios von Dorylaion hält dem entgegen: « Diese sind die Stellvertreter für alle ägyptischen Bischöfe » (4). Er vertritt also die These, dass wenige im Namen aller als von ihnen beauftragt zu sprechen befugt sind. Aber nochmals: was, wenn die Auftraggeber nachher ihre Vertreter desavouierten, weil sie nicht in ihrem Sinne gesprochen hätten?

Tatsächlich wurde, wie bekannt, das Konzil von Chalkedon sehr bald von vielen, besonders in Ägypten und Syrien angefoch-

(1) Ep. 91, PL 54, 935; ACO II IV, 49.
(2) Ep. 89, PL 54, 930; ACO II IV, 47-48.
(3) ACO II I 2, 112; M VII 56.
(4) ACO II I 2, 113; M VII 57.

ten [1]. Das Konzil wurde von den Monophysiten abgelehnt, und zwar aus der spontanen Überzeugung heraus, seine Definition sei der Tradition der Kirche zuwider [2]. Philoxenos von Mabbug z.B. bestreitet für das Konzil von Chalkedon die Rezeption durch die Gesamtkirche, die er für wesentlich hält, um einem Konzil verbindliche Kraft zu geben [3]. Diese Ideen werden auch schon vor Philoxenos in Kreisen der Monophysiten vertreten worden sein. Leo der Grosse wendet sich dagegen in einem Brief an den Kaiser Leon vom 1. Dezember 457, in dem er gegen die Machenschaften der Häretiker in Ägypten Stellung nimmt. Er wirft ihnen vor, sie gäben nichts auf « die Autoritäten, die von der universalen Kirche bestätigt worden » seien [4]. Hier wird deutlich, dass auch Leo auf die Rezeption durch die Gesamtkirche Wert legt. Das Konzil beansprucht jedenfalls, wie wir schon sahen, verbindliche Kraft auch schon vor der Rezeption durch die Gesamtkirche.

Diese Autorität des Konzils wird begründet durch den Beistand des Hl. Geistes, der der Kirche und somit den auf einem universalen Konzil versammelten Vertretern der Gesamtkirche ververheissen ist. Diesen Beistand des Hl. Geistes nimmt Papst Cölestin schon für das Konzil von Ephesos (431) in Anspruch, wie dies aus seinem Brief an das Konzil hervorgeht [5]. Leo schreibt an Bischöfe Galliens, die Konzilsväter hätten « Sancto Spiritu docente » einstimmig den Glauben an die Menschwerdung bestätigt und die Irrlehrer verurteilt. Die gallischen Bischöfe fordert Leo auf anzuerkennen, dass beim Konzil « das göttliche Urteil nicht fehlte » [6]. Der Brief zeigt aber auch, dass Leo sich doch tatsächlich um die Rezeption der Synode durch die Gesamtkirche bemühte. Sie war also doch in seinen Augen nicht bedeutungslos. In einem Brief an seinen ständigen Vertreter in Konstantinopel, den Bischof Julianus, beklagt er die Vorfälle in Alexandrien nach dem Tode des Markianos. Dadurch kann das Konzil nicht entkräftet werden; denn « was das Konzil instruente Spiritu Sancto

(1) Vgl. W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955., 68 ff.

(2) de Vries, *l. c.* 70.

(3) de Vries, *l. c.* 71: Brief an Maron s. J. Lebon, *Textes inédits*, in: *Le Muséon* 43 (1930) 67.

(4) Ep. 156, PL 54, 1128; ACO II IV, 102.

(5) PL 50, 505; ACO I II, 22.

(6) Ep. 103, PL 54, 989.

zum Heil der ganzen Welt definiert hat, das muss unangetastet bleiben » (1). In einem Brief an Kaiser Leon vom 11. Juli 457 erklärt der Papst, das Konzil sei durch den Hl. Geist versammelt worden. Was es « ex divina inspiratione » beschlossen hat, muss unveränderlich festgehalten werden. Man darf ihm nichts hinzufügen und darf nichts wegnehmen (2). In dem oben schon zitierten Schreiben an Leon von Dezember 457 heisst es, die Glaubensdefinition sei « per omnia instruente Spiritu Sancto » ... « untadelig » vom Konzil erlassen worden. Niemand darf angreifen, was « non tam humanis quam divinis sunt statuta decretis » (3). Die Bedenken gegen die Ökumenizität, die Leo — wohl aus taktischen Gründen — vor dem Konzil geäussert hatte, sind inzwischen vergessen. Es ist hervorzuheben, dass sich Leo auf den Beistand oder gar die Inspiration des Hl. Geistes erst beruft, als die Konzilsbeschlüsse bereits durch die Monophysiten bestritten wurden.

8. – *Die Bestätigung des Konzils durch Papst und Kaiser.*

Der Kampf der Monophysiten gegen das Konzil und die dadurch hervorgerufene Verwirrung führte erst zur formellen Bestätigung der Beschlüsse der Synode durch den Papst. Zunächst baten der Kaiser, der Erzbischof von Konstantinopel Anatolios und das Konzil nur um die Bestätigung des Kanon 28, den die Legaten des Papstes auf dem Konzil abgelehnt hatten. Über die Tragweite dieser Bitte um Bestätigung wird weiter unten (S. 109 ff.) su handeln sein. So liegt der Schluss nahe, dass man im übrigen die Zustimmung der Legaten zu den Beschlüssen für genügend ansah (4).

Der Kaiser stellte die Bitte um Bestätigung der Glaubensdefinition des Konzils erst recht spät, am 15. Februar 453, als die Monophysiten den Wert der Beschlüsse in Frage stellten und sich dabei auch auf das Schweigen Leos beriefen. Markianos drückt in seinem Brief an Leo seine Verwunderung darüber aus, dass dieser bisher auf das Synodalschreiben des Konzils hin, durch das

(1) Ep. 144, PL 54, 1113; ACO II IV, 138.
(2) Ep. 145, PL 54, 1114; ACO II IV, 96.
(3) Ep. 156, PL 54, 1128-1129; ACO II IV, 102.
(4) Vgl. zur Sache, GOEMANS, in: GRILLMEIER - BACHT, I 283-284.

er von allem, was auf der Synode geschehen war, in Kenntnis gesetzt wurde, keinen Antwortbrief geschickt habe, den man in allen Kirchen hätte verlesen und so allen hätte bekanntgeben können. Die Anhänger des Eutyches nützen das aus und ziehen in Zweifel, ob Leo die Beschlüsse von Chalkedon überhaupt billige. Der Kaiser bittet den Papst ausdrücklich um einen solchen Brief, damit es allen offenkundig werde, dass er die Konzilsbeschlüsse bestätigt (βεβαιῶσθαι) (1). Der Kaiser setzt also auf die ausdrückliche Bestätigung des Konzils durch Leo grosse Hoffnungen. Das zeigt jedenfalls, dass er von der Autorität des Papstes eine hohe Meinung hatte. Leo sandte das gewünschte Schreiben am 21. März 453. Es ist an die Konzilsväter adressiert, die natürlich inzwischen längst in ihre Bischofsstädte zurückgekehrt waren. Leo bittet den Kaiser, den Brief an die einzelnen Adressaten weiterzuleiten. Der Papst erklärt zunächst, es hätte aus seinen bisherigen Briefen eigentlich schon genügend klar sein sollen, dass er den dogmatischen Entscheidungen der Väter zustimmte. Um aber jeden Zweifel auszuräumen, bezeugt er nochmals seine Approbation für die in Chalkedon durch die Bischöfe einstimmig angenommene Glaubensdefinition. Er fügt hinzu, er habe also nicht bloss durch seine Legaten zugestimmt, sondern gebe jetzt auch noch ausdrücklich seine persönliche Approbation, freilich nur für die Glaubensentscheidung, für die das Konzil berufen worden sei (2).

Auch der Kaiser gab den Konzilsentscheidungen seine Approbation. Das war für die konkrete Durchführung der Entscheidungen notwendig, weil nur so die Beschlüsse die Autorität eines Reichsgesetzes erhielten. Leo bat selbst den Kaiser, seine (des Papstes) Bestätigung des Konzils allen Bischöfen durch einen eigenen Befehl bekanntzugeben (3). Der Papst wusste also sehr wohl, wie wichtig die kaiserliche Autorität für die effektive Wirksamkeit der Konzilsbeschüsse war. Der Kaiser verkündet die Konzilsdekrete durch ein Edikt, das an die Bürger von Konstantinopel gerichtet ist. Er befiehlt, der Streit über den Glauben habe aufzuhören, und verbietet jede öffentliche Diskussion über die durch das Konzil nunmehr klar entschiedene Glaubenswahrheit. Klerikern wird bei Nichtbeachtung dieses Verbots der Ausschluss

(1) Ep. 110, PL 54, 1017-1019.
(2) Ep. 114, PL 54, 1029; ACO II IV, 70-71.
(3) Ep. 115, PL 54, 1035; ACO II IV, 68.

aus dem Klerus, Soldaten die Ausstossung aus dem Heer und den übrigen die Verbannung aus der Stadt angedroht. Alle sind verpflichtet, sich an das zu halten, was das Konzil beschlossen hat. Wer sich gegen das Konzil wendet, wird nicht bloss von Gott bestraft, sondern auch vom Gesetz und von der Autorität der Richter (1).

II. – Teil: Die dem Verlauf des Konzils zugrunde liegenden ekklesiologischen Probleme.

1. – *Die Stellung des Papstes in der Kirche.*

a) *In römischer Sicht*

Aus dem bisher Gesagten ist schon deutlich, dass wohl das wichtigste ekklesiologische Problem, das hinter den Verhandlungen des Konzils aufscheint, das des Primats des Papstes ist. Das Konzil hat gewiss einen Primat Roms anerkannt, aber es fragt sich doch, welchen Primat. Leo konnte sich, wie wir sahen, auf dem Konzil nicht mit allen seinen Forderungen durchsetzen. Das legt es nahe zu vermuten, dass der römische Begriff des Primats nicht restlos mit dem im Osten anerkannten übereinstimmte.

Leo selbst nennt sich in einem Brief an gallische Bischöfe « Haupt der universalen Kirche ». Der Ausdruck steht in der im Brief zitierten Sentenz der päpstlichen Legaten gegen Dioskoros. Es ist bemerkenswert, dass in den Akten des Konzils diese Bezeichnung des Bischofs von Rom an der entsprechenden Stelle nicht gebraucht wird (2). Leo hat das Bewusstsein, dass der Herr dem Römischen Stuhl das Recht, über die andern den Vorsitz zu führen, gegeben hat (3). Die Legaten vertreten vor dem Konzil einen sehr weitgehenden Vorrang Roms in der Gesamtkirche. Schon gleich zu Beginn der ersten Sitzung nennt Paschasinus Leo « den Papst (griechisch einfach ἐπίσκοπος) der Stadt Rom, die das Haupt aller Kirchen ist » (4). Es ist hier klar, dass « Papst » und « Bischof » als Synonyma gebraucht werden. Wenn die Stadt Rom, das heisst die Kirche dieser Stadt, Haupt aller Einzel-

(1) ACO II II 2, 22; M VII 476-477.
(2) Ep. 103, PL 54, 992; vgl. M VI 1048; ACO II I 2, 29.
(3) Ep. 120, PL 54, 1047.
(4) ACO II I 1, 65; M VI 580.

kirchen ist, so folgt daraus, dass das gleiche auch vom Bischof der Stadt Rom gilt. Von « Haupt aller Kirchen » bis zu « Bischof aller Kirchen » ist nur ein Schritt. Tatsächlich nennen die Legaten den Bischof von Rom « Erzbischof aller Kirchen », so nach dem griechischen Text der Akten zu Beginn der vierten Sitzung, während es in der lateinischen Übersetzung « Papst der universalen Kirche » heisst (1). Diese Variante in der Übersetzung zeigt, dass man auf die Unterscheidung zwischen « universale Kirche » und « alle Kirchen » kein Gewicht legte. — Wichtig für die Auffassung der Legaten vom Primat ist auch die Form ihrer Unterschrift unter die Konzilsbeschlüsse, die sie am Ende der sechsten Sitzung leisteten: « Paschasinus episcopus, vicarius domini mei beatissimi atque apostolici universalis ecclesiae papae (τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου) urbis Romae Leonis . . . . . » (2). Das Wort « papae », beziehungsweise « ἐπισκόπου » gehört jedenfalls auch zu « universalis ecclesiae », nicht bloss zu « urbis Romae ». Hefele sucht den Text abzuschwächen durch den Hinweis, dass es lateinisch « universalis ecclesiae *papae* » heisst und nicht: « *episcopus* totius ecclesiae » (3). Leclercq lehnt diesen Versuch in einer Anmerkung zum Text Hefeles mit Recht als ein Spiel mit Worten ab (4). Wir wiesen soeben schon darauf hin, dass die Wörter « Papst » und « Bischof » als Synonyma gebraucht werden. Wie bekannt, lehnte Gregor der Grosse es energisch ab, « universalis papa » genannt zu werden, und zwar mit der Begründung, er sei nicht Vater (papa) oder Bischof jeder Einzelkirche. Sonst seien die Bischöfe der Einzelkirchen nicht mehr Väter; denn *eine* Stadt könne nicht zwei Bischöfe haben (5). In der Tat ist der Titel « Erzbischof aller Kirchen » oder « Bischof der universalen Kirche » missverständlich. Auch Leo beanspruchte gewiss nicht das Recht,

(1) ACO II I 2, 93; M VII 9.

(2) ACO II I 2, 141; M VII 135-136. Bei Lucentius heisst es statt « οἰκουμενικῆς » « πάσης ». Die lateinische Übersetzung ist identisch.

(3) HEFELE - LECLERCQ 834.

(4) *L. c.*, Anm. 4.

(5) Vgl. zur Sache: W. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, in: *Scholastik* 37 (1962) 369. Den Brief Gregors s. in: *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente (c. 90) ad Coelestinum III († 1198)*, I: Pontificia Commissio ad redigendum codicem Iuris Canonici Orientalis, *Fontes*, Series III, Vol. I, Vatikan 1943, 501, n. 271; vgl. JAFFÉ 1518.

jede Einzelkirche wie ein Bischof zu regieren. Dann wären die Bischöfe der Einzelkirchen ja eigentlich überflüssig oder nur Stellvertreter des Papstes. Jedenfalls zeigen solche Ausdrücke, wie stark das Primatsbewusstsein damals in Rom schon entwickelt war.

Das tatsächliche Vorangehen der Legaten auf dem Konzil bezeugt dieses Bewusstsein. Wir wiesen schon darauf hin. Sie setzen gleich zu Beginn durch ihr energisches Auftreten durch, dass Dioskoros nur als Angeklagter beim Konzil dabei sein kann. Sie beanspruchen und erhalten den Vorsitz bei der dritten Sitzung, die den Dioskoros verurteilte. In der schon mehrfach erwähnten Sentenz der Legaten gegen Dioskoros wird der Primat sehr deutlich ausgesprochen Das Konzil widerspricht dem nicht. Freilich kann man aus dem Schweigen nicht ohne weiteres Zustimmung herauslesen. In der 16. Sitzung, bei der die Legaten gegen den Kanon 28 protestieren, zitiert Paschasinus auf die Aufforderung der Kommissare hin, beide Parteien sollten die Kanones vorlegen, auf die sie sich stützen, den Kanon 6 von Nikaia in der (unechten) römischen Fassung: « Die Römische Kirche hat immer den Primat (τὰ πρωτεῖα) gehabt ». Der Sekretär Konstantin verliest darauf denselben Kanon ohne den römischen Zusatz [1]. Das muss wohl als eine diskrete Entgegnung auf die Behauptung der Legaten aufgefasst werden. Der Legat Lucentius protestiert gegen den Kanon 28: der apostolische Thron dürfe im Beisein seiner Legaten nicht gedemütigt werden. Er verlangt, der Protest müsse zu den Akten genommen worden. In diesem Zusammenhang nennt er Leo den « Erzbischof der ganzen Kirche » [2]. Ihm steht das letzte Urteil über die Sache zu.

Der Primat des Papstes, wie er im Zusammenhang mit dem Konzil zutage tritt, bedeutet vor allem den Anspruch Roms auf eine entscheidende Lehrautorität. Es ist zu untersuchen, wie diese Lehrautorität in Rom verstanden wurde und ob der Osten sie im gleichen Sinne anerkannte (darüber weiter unten S. 102 ff. Es wurde oben (S. 70/71.) schon darauf hingewiesen, dass Leo vom Konzil die diskussionslose Annahme seiner Glaubensentscheidung verlangte. Sie war also in seinen Angen endgültig und unangreifbar. Freilich freut sich Leo, dass das Konzil seinen Tomus bestätigt hat. Das ist also doch auch für ihn nicht belanglos, ja er erkennt

(1) ACO II I 3, 95; M VII 444.
(2) ACO II I 3, 99; M VII 453: « πάσης ἐκκλησίας προύχοντι ἐπισκόπῳ ».

an, dass seine Entscheidung « durch die unumstössliche Zustimmung des ganzen Bruderkollegiums befestigt » wurde (oben S. 82, Anm. 1). Soll das heissen, dass sein Brief doch erst durch die Annahme vonseiten des Konzils irreformabel wurde? Wahrscheinlich hat sich Leo die Frage in dieser Schärfe nicht gestellt. Schon vor Ephesos (449) hatte Leo die Glaubensfrage als durch seinen Tomus entschieden erklärt, so in seinem Brief an den Kaiser Theodosios vom 16. Juni 449 (1) und ebenso in seinem Schreiben an die Synode selbst (2).

Der Papst begründet seine Lehrautorität mit dem Beistand des Hl. Geistes, den er für sich in Anspruch nimmt, dann aber auch aus seiner Nachfolgerschaft Petri, von dem er die Vollmacht überkommen hat, die Wahrheit zu schützen. In seinem Brief an Markianos, in dem Leo die Entsendung von Legaten nach Chalkedon ankündigt, verlangt er, dass die Häresie sowohl des Nestorios wie des Eutyches ausgerottet werde, und zwar mit der Begründung: « quoniam catholica fides, quam instruente nos Spiritu Sancto didicimus et docemus, neutrum suprepere permittit errorem » (3). Häufiger beruft sich Leo auf seine Nachfolgerschaft des hl. Petrus, so schon in dem Brief an die Synode von Ephesos. Er lobt hier den Kaiser Theodosios, dass er zum Schutz des katholischen Glaubens die Autorität des Apostolischen Stuhles hinzugezogen habe. Der Kaiser wolle gleichsam vom hl. Petrus selbst (durch dessen Nachfolger) sich erklären lassen, was der Herr in seinem (des Petrus) Bekenntnis gelobt habe (4). In seinem Schreiben an Theodosios — nach Ephesos — heisst es gleich am Anfang: « Wir haben vom hl. Petrus, dem Apostelfürsten, das Vertrauen empfangen, die Vollmacht zum Schutz der Wahrheit für unseren Frieden zu besitzen. So soll es niemandem erlaubt sein, sie zu erschüttern, da sie so fest begründet ist » (5).

(1) Ep. 29, PL 54, 783; ACO II IV, 10.
(2) Ep. 33, PL 54, 799; ACO II IV, 16.
(3) Ep. 89, PL 54, 930; ACO II IV, 47.
(4) Ep. 33, PL 54, 797; ACO II IV, 15.
(5) Ep. 43, PL 54, 821; ACO II IV, 26. Camelot sieht im Tomus Leonis keine dogmatische Definition « ex cathedra », s. CAMELOT 105. Es handelt sich um einen Akt des magisterium ordinarium. Erst die feierliche Approbation durch das Konzil verlieh dem Tomus den Charakter einer Glaubensdefinition. — Man wird sich damals diese Fragen kaum so spitz und reflex gestellt haben. Leo beansprucht jedenfalls diskussionslose Annahme seines Tomus durch das Konzil.

Leo ist sich aber sehr wohl bewusst, dass ihm der Beistand des Hl. Geistes und die Autorität des Petrus gegeben sind, um den Glauben *der Kirche* zu verkünden und nicht etwa seine persönliche Meinung. Er fühlt sich, ebenso wie das Konzil, als autorisierter Zeuge des Glaubens der Kirche, der von den Aposteln durch die heiligen Väter überliefert wurde und von der ganzen Kirche bekannt wird. In dem Brief an Theodosios, im dem Leo die Anerkennung des Anatolios verschiebt, verlangt er von diesem, er möge seinen Brief (den Tomus Leonis) nicht verachten; denn er werde feststellen, dass dieser Brief in allem mit der Väterlehre übereinstimmt. Leo beruft sich für seine Lehre auf die Zustimmung der Bischöfe aller Provinzen. Er lehrt also im Einklang mit der Gesamtheit der Bischöfe. Anatolios möge ihm möglichst bald ein Glaubensbekenntnis schicken, aus dem klar hervorgeht, dass er (Anatolios) jeden von seiner communio ausschliesst, der bezüglich der Menschwerdung etwas anderes glaubt oder behauptet als das, « was das Bekenntnis *aller Katholiken* und meines verkündet » (1). Leo teilt dem Kaiser Theodosios am 13. Juni 449 die Entsendung von Legaten zum nach Ephesos berufenen Konzil mit und spricht in diesem Zusammenhang auch von seinem Brief an Flavianos, der enthält, « was die katholische Kirche allgemein über das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn glaubt und lehrt » (2). An seinen Legaten Paschasinus schreibt Leo, sein Brief an Flavianos werde von der ganzen Kirche angenommen (3).

Leo übt seine Autorität, die er als Nachfolger Petri beansprucht, im Osten für gewöhnlich nur in Sachen des Glaubens und der communio aus. Auch wo es um die Gewährung oder Verweigerung der communio geht, handelt es sich um Glaubensangelegenheiten; denn der Grund der Verweigerung oder des Aufschubs der communio ist der Zweifel an der Rechtgläubigkeit des in die römische communio aufzunehmenden Bischofs (über die communio siehe weiter unter S. 118 ff.).

Nur in einzelnen Fällen versuchte Leo, die römische Autorität auch in disziplinären und liturgischen Dingen durchzudrücken. Wie bekannt, bemühte er sich gleich nach der Wahl des Dioskoros, in Alexandrien in einigen Punkten römische Gebräuche

(1) Ep. 69, PL 54, 891-892; ACO II IV, 30.
(2) Ep. 29, PL 54, 783; ACO II IV, 9-10.
(3) Ep. 88, PL 54, 927; ACO II IV, 46.

einzuführen [1]. Er wird schwerlich damit Erfolg gehabt haben. Nach dem Konzil von Chalkedon suchte Leo, in Alexandrien den römischen Ostertermin durchzusetzen. Er schreibt seinem Vertreter in Konstantinopel, Bischof Julianus, er möge den Kaiser veranlassen, den Ägyptern zu befehlen, den römischen Termin anzunehmen [2]. Er selbst sah sich also ausserstande, in Ägypten seinen Willen in einer solchen Sache durchzusetzen. In der Tat weigerte sich Proterios, der Nachfolger des Dioskoros auf dem Stuhl von Alexandrien, entschieden, dem Willen des Bischofs von Rom zu folgen. Er schreibt, er habe gemäss der Mahnung Leos die Frage gründlich untersuchen lassen, sei aber zum Schluss gekommen, dass der in Ägypten übliche Termin der richtige sei [3]. Einmal interveniert Leo, aber sehr behutsam, in einer Personenfrage in Konstantinopel. Er beklagt in einem Brief an Julianus, dass dort durch die Machenschaften der Häretiker der Erzdiakon Aëtios durch einen der Gemeinschaft mit Häretikern verdächtigen Andreas ersetzt worden sei. Leo hatte sich schon beim Kaiser darüber beschwert und ihn gebeten, Druck auf Anatolios auszuüben. Jetzt gibt er dem Julianus Weisung, er möge sich im gleichen Sinne bemühen. Leo kündigt weitere Instruktionen in der Sache an [4]. Auch hier handelt es sich im Grunde um eine Glaubensangelegenheit, da ein sicher orthodoxer Erzdiakon durch einen der Häresie verdächtigen Mann verdrängt werden sollte.

In diesem Zusammenhang sei einiges gesagt über das Verhältnis Leos zu den östliche Patriarchen, über die Frage, wie und in welchem Sinne, er ihnen gegenüber seine Autorität ausübte Wir sprechen hier der Einfachheit halber von « Patriarchen », obwohl damals diese Terminologie noch nicht im Gebrauch war. Der Sache nach existierten damals schon die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel. Jerusalem wurde in Chalkedon als von Antiochien unabhängig anerkannt. Leo liess jedoch diese Entscheidung nicht gelten.

Leo verlangte von den Patriarchen die Anzeige ihrer Wahl, wie dies der Brauch war. Er beklagt sich in einem Schreiben an den neuen Erzbischof von Antiochien Basileios, dass ihn dieser

(1) Ep. 9, PL 54, 625 ff.
(2) Ep. 122, PL 54, 1059; ACO II IV, 76-77.
(3) Ep. 133, PL 54, 1084 ff.
(4) Ep. 113, PL 54, 1024-1026; ACO II IV, 65-67.

von seiner Wahl nicht benachrichtigt habe. Leo entschuldigt jedoch dieses Versäumnis mit den Zeitumständen. Die Wahl war dem Bischof von Rom durch den Kaiser Markianos mitgeteilt worden. Der Papst ermahnt den neuen Erzbischof zur Wachsamkeit im Kampf gegen die Häresie (1). Praktisch erkennt er den Basileios an, wenn auch in dem Brief davon nicht ausdrücklich die Rede ist.

Einen Fall der Bestätigung eines Patriarchen haben wir in dem Brief Leos an Dioskoros vom 21. Juni 445. Das Anerkennungsschreiben hat, wie Leo selbst sagt, den Sinn einer Bestätigung der Wahl: « Tua firmius fundare desideramus initia ». Es würde sonst dem Bischof etwas zur Vollkommenheit seiner Amtsführung fehlen: « Ne quid caritati tuae ad perfectionem deesse videatur » (2). Konstitutiv für die Erlangung des Amtes ist also diese Bestätigung nicht. Sie besteht wesentlich in der Gewährung der « communio » oder « dilectio », die auch — wegen Verdachts der Häresie — aufgeschoben werden kann. Wie haben einen solchen Fall nach der Wahl des Anatolios zum Erzbischof von Konstantinopel. Da diese nach der Absetzung des Flavianos durch die Räubersynode von Ephesos erfolgt war, zweifelte Leo an der Rechtgläubigkeit des Gewählten und wollte ihm nicht die « dilectio » gewähren, bevor er nicht von ihm ein befriedigendes Glaubensbekenntnis erhalten hatte. In diesem Sinne schreibt Leo am gleichen Tage — 16. Juni 450 — sowohl an den Kaiser Theodosios wie an dessen Schwester Pulcheria (3). Anatolios schickte daraufhin ein befriedigendes Glaubensbekenntnis, und Leo nahm ihn in seine communio auf (4). Welche Bedeutung er diesem Akt zumass, geht aus einem Brief an den Kaiser Markianos hervor, der nach dem Konzil geschrieben ist. Hier tadelt der Papst den Anatolios wegen seiner ehrgeizigen Bestrebungen, die im Kanon 28 zutage getreten waren. Er erinnert daran, dass Anatolios « vestrae (des Kaisers) pietatis auxilio et mei favoris assensu » den Bischofsthron der Kaiserstadt bestiegen habe (5). Hier erscheint also die Gewährung der communio als notwendig für die Erlangung des Bischofsamtes.

(1) Ep. 149, PL 54, 1119; JAFFÉ 526; ACO II IV, 97-98.

(2) Ep. 9. PL 54, 624.

(3) Ep. 69, PL 54, 890; ACO II IV, 30; Ep. 70, PL 54, 895; ACO II IV, 29-30.

(4) Ep. 80, PL 54, 913.

(5) Ep. 104, PL 54, 995; JAFFÉ 481; ACO II IV, 56.

Leo behandelt die Erzbischöfe von Konstantinopel wie seine Untergebenen. Ein Beispiel: er beklagt sich in einem Brief an den Kaiser Theodosios vom 18. Februar 449 über Flavianos, weil dieser ihn über die Verurteilung des Eutyches nicht informiert habe: « So habe ich denn an den Bischof einen Brief gesandt und ihm mein Missfallen kundgetan, dass er die Akten über eine so wichtige Sache immer noch schweigend zurückhält, während er hätte bestrebt sein müssen, zu allererst uns alles darzulegen. Doch glaube ich, dass er auf diese Ermahnung hin alles vollständig an uns referieren wird » (1). Den Nachfolger des Flavianos, Anatolios, behandelt Leo wie einen blossen Gehilfen seiner Legaten bei der Ausführung seiner Beschlüsse. Der Papst teilt dem Erzbischof von Konstantinopel mit, seine Legaten seien unterwegs. Er möge sich mit ihnen zusammentun, damit nichts vernachlässigt werde, was zum Wohl der Kirche nützlich sei. Die von ihm (Leo) getroffenen Anordnungen seien auszuführen (2). Schon in seinem Anerkennungsschreiben hatte Leo dem Anatolios genaue Anweisungen erteilt, wie er im Einvernehmen mit den Legaten mit den Schuldigen von Ephesos, die reuig zurückkehren wollten, zu verfahren habe. Der Papst kündigt weitere genauere Instruktionen an, nach denen Anatolios sich also richten soll (3). Es handelt sich hier allerdings wieder um Fragen des Glaubens und der communio, in denen der Bischof von Rom vor allem Kompetenz für die ganze Kirche beanspruchte. Die Angelegenheiten, um die es hier ging, wurden aber tatsächlich nicht nach den Weisungen des Papstes durch Anatolios und die Legaten als ausführende Organe, sondern durch das Konzil in eigener Verantwortung behandelt, und zwar in erheblicher anderer Weise, als Leo es gewollt hatte (siehe oben S. 77/78). Auch hier setzte sich der Papst nicht durch. Man könnte vielleicht meinen, die autoritäre Art, in der Leo mit Patriarchen von Konstantinopel verkehrte, habe ihren Grund darin, dass er Konstantinopel das Recht auf eine Sonderstellung in der Kirche bestritt.

Mit den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien hatte Leo weniger zu tun; aber grundsätzlich scheint er ihre Stellung

(1) Ep. 24, PL 54, 736; ACO II IV, 4; vgl. Ep. 23, PL 54, 731; ACO II IV, 4-5; vgl. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I 471-472.

(2) Ep. 85, PL 54, 922-923; ACO II IV, 44-45; vgl. CASPAR, I 507-508.

(3) Ep. 80, PL 54, 914-915; vgl. CASPAR, I 505-506.

in der Kirche nicht viel anders aufzufassen als die des Erzbischofs von Konstantinopel. In einem Brief an Maximos von Antiochien schärft er diesem ein, energisch gegen die Häresien vorzugehen. Er begründet diese Mahnung mit dem Hinweis darauf, dass Petrus in Antiochien wie in Rom gelehrt habe. Maximos muss in dieser Sorge « consors » des Apostolischen Stuhles von Rom sein (1). Man wird dies nicht allzu juristisch pressen dürfen, als ob die Vollmacht und die Privilegien des dritten Sitzes (Antiochien), von denen im Zusammenhang die Rede ist, nur als eine Teilnahme an der Fülle der Gewalt des Apostolischen Stuhles von Rom aufzufassen seien. Aber irgendwie scheint doch diese dem zweiten Jahrtausend eigene Denkweise hier im Keim schon vorgebildet zu sein (2). Die hier für Antiochien gebrauchte Ausdruckweise ist aber doch noch gründlich verschieden von der, die Leo für seinen Vikar in Thessalonike anwendet. In einem Brief an Anastasios von Thessalonike schreibt er: « Vices enim nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis » (3). Hier klingt bereits die später klassische und im zweiten Lyoner Konzil in der Professio Fidei des Michael Palaiologos für die Patriarchen sanktionierte Ausdrucksweise an (4). Bei Leo ist aber doch noch ein erheblicher Unterschied zwischen einem Patriarchen von Antiochien und dem Vikar des Papstes in Thessalonike, dessen Gebiet zum direkten Einflussbereich Roms — man würde später sagen « zum Patriarchat Rom » gehörte. Wenn man allerdings bedenkt, dass Leo die Auffassung vertrat, der Herr habe den Aposteln *durch Petrus* ihre Vollmachten verliehen (5), so wird deutlich, dass bei ihm schon Ansätze zur späteren Entwicklung in der Auffassung vom Verhältnis der Patriarchenvollmacht zur päpstlichen Vollgewalt vorhanden sind (6). Im übrigen erkennt Leo die Sonderstellung der Patriarchen von Alexandrien und von Antiochien in der Kirche an. In einem Schreiben an Proterios von Alexandrien, den Nachfolger des Dioskoros drückt er seine Freude aus, dass die Schüler

(1) Ep. 119, PL 54, 1042; ACO II IV, 73.
(2) Vgl. DE VRIES, *Die Entstehung der Patriarchate* ..., in: *Scholastik* 37 (1962) 359 ff.
(3) Ep. 14, PL 54, 671.
(4) Denzinger - Schönmetzer n. 861.
(5) *Sermo* IV, 2, PL 54, 149.
(6) Vgl. CASPAR, I 536.

des hl. Markus dasselbe glauben wie in Rom die Schüler des hl. Petrus. Er mahnt den Patriarchen aber auch, er solle die Bischöfe Ägyptens gemäss der alten Gewohnheit unter seiner Autorität halten, erkennt also die Patriarchenrechte Alexandriens an (1). Aus der Gründung der Kirche von Alexandrien durch den Petrus-Schüler Markus folgert Leo eine besonders enge Bindung dieser Kirche an Rom und deren Pflicht, sich in den Gebräuchen an das römische Vorbild anzugleichen (2). — Leo erkennt auch die Privilegien der Antiochenischen Kirche an und setzt sich dafür ein, dass sie nicht gemindert werden. In dem schon zitierten Brief an Maximos von Antiochien spricht er von den Gebieten, die die Väter von Nikaia dem Bischof von Antiochien zugewiesen hätten und von den Privilegien, die dem dritten Sitz zukämen (3). Leo lehnt den Kanon 28 auch deshalb ab, weil er gegen die von Nikaia den Sitzen von Alexandrien und Antiochien garantierten Privilegien verstosse (4). Diese Privilegien erklärt er gemäss der Theorie von den drei petrinischen Sitzen aus dem petrinischen Ursprung der Kirchen von Alexandrien und Antiochien (5).

Leos Primatsbegriff ist, wie wir sahen, schon sehr entwickelt. Er beansprucht in der Gesamtkirche weitgehende Rechte. Trotzdem ist er kein Autokrat. Er fasst die wichtigsten Entschlüsse zusammen mit seiner römischen Synode. Bischöfe und auch einfache Priester nennt er seine « Brüder », Diakone freilich « Söhne ». Der Protest gegen die Räubersynode von Ephesos z.B. geht nicht allein von Leo, sondern auch von seiner Synode aus. Der Brief an Kaiser Theodosios in dieser Sache beginnt: « Leo, der Bischof, und die hl. Synode, die in der Stadt Rom zusammengekommen ist, an den Kaiser Theodosios » (6). In einem späteren Schreiben an Theodosios (vom 16. Juli 450) beruft er sich auf die Tatsache, dass die zu diesem Zweck nach Rom berufene Synode zusammen mit ihm den Kaiser um die Berufung eines Konzils nach Italien gebeten habe (7). Die Väter des Konzils von Chalkedon nennt Leo

(1) Ep. 129, PL 54, 1075, 1077; ACO II IV, 84.
(2) Ep. 9, PL 54, 625.
(3) Ep. 119, PL 54, 1042; ACO II IV, 73.
(4) Vgl. DE VRIES, in: *Scholastik*, l. c. 348.
(5) Ebenda.
(6) 13.X.449: Ep. 44, PL 54, 827; ACO II IV, 19; vgl. Ep. 45, PL 54, 833; ACO II IV, 23.
(7) Ep. 69, PL 54, 892; ACO II IV, 31.

in seinem Bestätigungschreiben « Brüder und Mitbischöfe » (1). An das Konzil von Ephesos (449) schreibt er, er habe Legaten geschickt: « unsere *Brüder* den Bischof Julius und den Priester Renatus und meinen Sohn, den Diakon Hilarus » (2). Wir wiesen schon darauf hin, dass Leo in der Ausübung seiner Lehrautorität nicht willkürlich vorangeht, sondern in Übereinstimmung mit seinen Brüdern im Bischofamt und mit der ganzen Kirche. Er will nichts anderes lehren, als was die Kirche, was alle Katholiken glauben.

b. Der Primat in östlicher Sicht

Der Primatsbegriff Leos ist, wie wir sahen, bereits weitgehend zentralistisch und absolut gefasst. Wir haben zu untersuchen, ob und in welchem Umfang der Osten zur Zeit des Konzils von Chalkedon einen solchen Primat gelten liess. Vor allem in Briefen aus dem Osten an den Papst finden sich sehr positive Äusserungen über den Primat und auch über seine petrinische Begründung. Wir müssen aber das tatsächliche Vorangehen des Konzils mit in Betracht ziehen, um uns vor zu weit gehenden Folgerungen zu hüten.

Man kann wohl sagen, dass das Konzil von Chalkedon einen gewissen Höhepunkt in der Bereitschaft des Ostens, den Primat Roms geltenzulassen, bedeutet. Man darf jedoch nicht diese Zeit als den Normalzustand im Verhältnis zwischen dem Osten und Rom hinstellen. Kurz vorher, zur Zeit der Räubersynode von Ephesos, stand der Primat des Papstes im Osten nicht sehr hoch im Kurs und ein Jahrhundert später kam es zur vielleicht tiefsten Demütigung des Papstes auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel (553). Zur Zeit von Chalkedon waren Papst und Kaiser wie selten einig, wenn auch, wie wir sehen werden, nicht in allem. — Zunächst zu Ephesos: Kaiser Theodosios schreibt an seinen kaiserlichen Kollegen im Westen Valentinian III., der sich im Sinne des Papstes bei ihm verwandt hatte. Er lehnt die Beschwerde Leos gegen das Konzil von Ephesos rundweg ab. Für ihn ist Leo « der hochwürdigste Patriarch », sonst nichts. Das

(1) Ep. 114, PL 54, 852; ACO II IV, 70; 21.III.453.
(2) Ep. 33, PL 54, 799.

Konzil hat in allem regulär verfahren. Dagegen gibt es keine Beschwerde (1).

Im Zusammenhang mit Ephesos haben sich jedoch verschiedene Persönlichkeiten Hilfe suchend nach Rom gewandt, so Eutyches, Flavianos, Eusebios von Dorylaion und Theodoretos. Es ist zuzusehen, ob es sich hier um eigentliche Appellation an Rom als die höchste Autorität in der Kirche handelt oder nicht. Eutyches richtet nach seiner Verurteilung einen Hilferuf nicht bloss an Rom, das heisst « an die Synode des allerheiligsten Bischofs von Rom », sondern auch an die Synoden von Alexandrien, Jerusalem und Thessalonike (2). Er schreibt ausserdem an den Bischof Chrysologus von Ravenna, das damals Sitz des westlichen Kaisers war. Das geht aus dem Antwortschreiben des Chrysologus an Eutyches hervor, das uns erhalten ist (3). Man kann hier jedenfalls nicht von einer Appellation an Rom als die höchste Instanz in der Kirche reden. Wohl zeigt Eutyches Vertrauen zum Papst und seiner Synode. Er schreibt: « Zu Euch also, die Ihr Verteidiger der Religion seid und dergleichen Parteiungen verabscheut, nehme ich meine Zuflucht » (4). Auch Camelot ist mit Recht der Auffassung, dass man aus dieser « Appellation an Rom » nicht zu viel herauslesen darf (5). – Flavianos schreibt an den « seligsten Vater und Erzbischof Leo » und richtet einen Appell an Seine Heiligkeit (« uti apostolica appellatione ad vestram sanctitatem), schildert die durch die Räubersynode geschaffene verworrene Lage und beklagt sich über das irreguläre Vorangehen des Dioskoros in Ephesos und über seine und des Eusebios von Dorylaion ungerechte Absetzung. Er habe in Ephesos an den « Thron des Apostolischen Stuhles des Apostelfürsten Petrus und die gesamte Synode, die Eurer Heiligkeit untersteht », appelliert (6). Flavianos bittet den Papst einzuschreiten und dem Kaiser, dem Klerus von Konstantinopel und den Bischöfen, die in Ephesos ihre Zustim-

(1) Ep. 62, PL 54, 876-878; ACO II III 1, 15-16.
(2) ACO II I 1, 175; M VI 817.
(3) Ep. 25, PL 54, 739 ff.; ACO II III 1, 6-7.
(4) Ep. 21, PL 54, 717; ACO II II 1, 34.
(5) CAMELOT 91, Anm. 2.
(6) Vierhaus (Doktorarbeit 69) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass sich die Stellen, an denen der Bischof von Rom als Inhaber der Sedes Petri bezeichnet wird, ausnahmslos in Briefen finden, die aus dem Osten an den Papst gerichtet wurden. Es besteht also der Verdacht,

mung gaben, zu schreiben. Vor allem aber fordert er den Papst auf, für die Berufung eines allgemeinen Konzils aus dem Westen wie aus dem Osten zu sorgen, damit der wahre Glaube verkündet und das in Ephesos geschehene Unrecht wiedergutgemacht werde (1). Flavianos ist also nicht der Auffassung, dass Leo ihn kraft eigener höchster Machtvollkommenheit wieder in sein Amt einsetzen könne. Es braucht dazu ein neues Konzil. Caspar sieht, wie uns scheint mit Recht, in diesem Schreiben keine eigentliche Appellation an die höchste Instanz in der Kirche (2). Auch Batiffol ist der Auffassung, dass der Brief des Eusebios klarer als das Schreiben des Flavianos einen Appell an die Jurisdiktion des Bischofs von Rom enthalte (3). In der Tat bittet Eusebios den Papst direkt, ihn wieder in sein Amt einzusetzen: « Pronuntiate et inanem fieri meam iniquam condemnationem ... reddentes mihi dignitatem episcopatus et vestram communionem litteris vestris ad meam exiguitatem datis » (4). Eusebios schreibt also dem Apostolischen Stuhl die Autorität zu, direkt das Urteil einer Synode, deren Vorangehen er freilich als irregulär darstellt, umzustossen. Es ist auch ausdrücklich von « libelli appellationis » die Rede, die er den Legaten des Papstes übergeben habe (5). Caspar will auch hieraus nicht die Anerkennung eines päpstlichen « Jurisdiktionsprimates » herauslesen (6). Man fragt sich, was denn noch mehr dafür verlangt werden sollte. Theodoretos von Kyros, der willkürlich vom Konzil in Ephesos ausgeschlossen worden war, appellierte ebenfalls an Rom. Er rühmt den Glauben der Stadt Rom im Anschluss an Paulus

---

dass es sich um eine captatio benevolentiae handelt. — Rom ist für den Osten nicht der einzige « Apostolische Stuhl ». Antiochien wird auch als « Apostolischer Stuhl », ja als « Stuhl Petri » bezeichnet. Domnus von Antiochien spricht auf der Synode von Berytos (in Sachen des Ibas von Edessa, vgl. 10. Sitzung von Chalkedon, M VII 218) von seinem Bischofssitz als von einem « Apostolischen Thron ». Sein Nachfolger Maximos bezeichnet während der 7. Sitzung von Chalkedon den Antiochenischen Bischofssitz als « Stuhl des seligen Petrus »: ACO II I 3, 5; M VII 180. Diese Ideen waren ja auch den Päpsten nicht fremd, da sie die Theorie von den drei petrinischen Sitzen vertraten.

(1) ACO II II 1, 77-79.

(2) Vgl. Caspar, I 491-492.

(3) Batiffol 516.

(4) ACO II II 1, 81.

(5) *L. c.* 80.

(6) Caspar 491.

(Rom 1,8). Den Vorrang des römischen Bischofsstuhles begründet er aus der Stellung Roms als Hauptstadt, aber auch aus der Tatsache, dass sich dort die Gräber der Apostel Petrus und Paulus befinden, also aus dem apostolischen Ursprung. Er erwartet vom Apostolischen Stuhl eine Entscheidung (ψῆφον), appelliert an den gerechten Richterstuhl Roms und erklärt sich bereit, sich für alle Fälle dem Urteil Roms zu beugen ([1]).

Bei den Haupakteuren des Konzils von Chalkedon finden wir Texte zugunsten des Primats. Der Erzbischof von Konstantinopel, Anatolios, erkennt in einem Schreiben an Leo, in dem er diesen um die Bestätigung des Kanon 28 bittet, an, dass der Bischofssitz von Konstantinopel den von Rom zu seinem Vater habe ([2]). Derselbe Erzbischof erklärt sich in einem späteren Brief an Leo bereit, dem Papst zu gehorchen. Er habe den Befehl Leos, den Presbyter Aëtios wieder in sein Amt einzusetzen, ausgeführt. Den Kanon 28, der bei Leo solchen Anstoss hervorgerufen hatte, zieht er praktisch zurück, indem er die Schuld für seine Annahme auf den Klerus der Stadt Konstantinopel abwälzt ([3]). Leo drückt denn auch daraufhin seine Zufriedenheit darüber aus, dass Anatolios seine Anordnungen ausgeführt und seine ehrgeizigen Bestrebungen aufgegeben habe ([4]).

Der Kaiser Markianos spricht in dem Schreiben, durch das er seine Erhebung Leo mitteilt, von dem « principatus in episcopatu », der dem Bischof von Rom zukomme, so wenigstens nach der lateinischen Übersetzung. Im griechischen heisst es weniger deutlich: « Deine Heiligkeit, die Bischof und Führer im göttlichen Glauben ist » ([5]). In seiner Ansprache an das Konzil während der 6. Sitzung stellt Markianos den Brief Leos an Flavianos in eine Linie mit der Lehrentscheidung des Konzils von Nikaia, misst ihm also eine sehr bedeutende Autorität bei ([6]). Nach dem Konzil schreibt der Kaiser an die Präfekten der Präfekturen Oriens und Illyricum, das Konzil habe « durch die Autorität des seligsten Leo, des Bischofs der ewigen Stadt Rom, die Fundamente der Religion

([1]) Ep. 52, PL 54, 848, 852.
([2]) Ep. 101, PL 54, 984.
([3]) Ep. 132, PL 54, 1082-1084.
([4]) Ep. 135, PL 54, 1097-1098; ACO II IV, 88-89.
([5]) Ep. 73, PL 54, 899-900; ACO II I 1, 10: « « τὴν σὴν ἁγιωσύνην ἐπισκοπεύουσαν καὶ ἄρχουσαν τῆς θείας πίστεως ».
([6]) ACO II II 2, 5; M VII 130.

festgelegt » [1]. Das Konzil selbst erkennt in seinem Schreiben an Leo, in dem es diesen um die Bestätigung des Kanon 28 bittet, den Primat klar an. Leo ist für die Synode « der Interpret der Stimme des hl. Petrus » gewesen und « hat die Seligpreisung seines (des Petrus) Glaubens allen zuteil werden lassen ». Er hat durch seinen Brief dem Konzil ein geistliches Gastmahl bereitet und hat in seinen Legaten wie das Haupt den Gliedern dem Konzil vorgestanden. Die Synode hat den Dioskoros verurteilt, weil er es gewagt hat, den Papst zu exkommunizieren, dem « die Hut des Weinberges vom Erlöser anvertraut ist ». Die Konzilsväter erkennen an, dass der Bischofsstuhl von Rom apostolischen Ursprungs ist und bitten (im Hinblick auf den Kanon 28), ein Strahl seiner Apostolizität möge auch auf den Stuhl von Konstantinopel übergehen; denn das zweite Rom, Konstantinopel, sei derart eins mit dem ersten Rom, dass es auch an dessen Apostolizität teilhaben müsse [2]. Es dürfte sich aber hier um eine captatio benevolentiae handeln. Das Konzil will von Leo die Anerkennung des Kanon 28 erreichen. Deshalb geizt es nicht mit Lobsprüchen für den Apostolischen Stuhl. — In der Adresse des Konzils an den Kaiser wird vom Papst gesagt, er führe wie Petrus alle zu Gott [3].

Es fragt sich nur, in wie weit das Konzil in seinem tatsächlichen Vorangehen den Primat des Papstes gelten liess. Die wichtigste Frage, die hier zu untersuchen ist, betrifft die bekannte Akklamation der Konzilsväter: « Petrus hat durch Leo gesprochen » [4]. Bedeutet dies die Anerkennung einer absoluten Lehrautorität des Papstes, soll es heissen: Leo hat mit der Autorität des Petrus, also unfehlbar gesprochen? Oder liegt hier nur die Anerkennung der Tatsache vor, dass die Lehre Leos mit dem Bekenntnis des Petrus übereinstimmt? Camelot weist mit Recht darauf hin, dass solche Formeln mit Vorsicht zu interpretieren sind. Seiner Meinung nach bedeutet die Akklamation nur, dass die Konzilsväter die Übereinstimmung des Briefes Leos mit der authentischen Lehre der Apostel anerkennen [5]. Der Zusammenhang legt diese Deutung nahe. Es folgt sofort hinterher: « Die

(1) ACO II I 3, 121; M VII 500.
(2) Ep. 98, PL 54, 952, 954, 958; ACO II I 3, 116 ff.
(3) ACO II I 3, 110; M VII 456.
(4) ACO II I 2, 81; M VI 972.
(5) CAMELOT, *Les Conciles* 62, Anm. 69.

Apostel haben so gelehrt... » (1). Das Konzil stellt auch sonst fest, dass Leos Brief mit dem Bekenntnis des hl. Petrus übereinstimmt. In seiner Glaubensdefinition nimmt es die Briefe des hl. Kyrillos an Nestorios und an die Orientalen an, denen es auch den Brief Leos an Flavianos hinzufügt, da er mit der Lehre des hl. Petrus übereinstimmt (2). Hier dürfte der eigentliche Sinn der Akklamation ausgesprochen sein. Josef Vierhaus weist mit Recht darauf hin, dass man solche Akklamationen nicht wörtlich nehmen darf. In Ephesos riefen die Bischöfe dem Dioskoros zu: « Dies sind die Stimmen des Hl. Geistes!... Durch dich leben die Väter »! (3) Während der 14. Sitzung im Chalkedon ruft der Bischof Kyros von Anazarbos den Kommissaren des Kaisers zu: « Gott hat durch euch gesprochen »! (4) Am Schluss der 6. Sitzung findet sich unter anderen Akklamationen der Väter die für den Kaiser: « Lehrer des Glaubens »! (5) Das wird man wohl auch nicht allzu wörtlich nehmen dürfen. Damals galt der Kaiser wohl als der Schützer des Glaubens, aber er masste sich nicht an, selbst den Glauben authentisch zu lehren (vgl. weiter unten S. 115).

Entscheidend für die Interpretation der Akklamation « Petrus hat durch Leo gesprochen » ist die Art und Weise, wie das Konzil mit dem Tomus Leonis verfährt. Tatsächlich ist die Art des Vorangehens der Synode nicht vereinbar mit der Annahme, es habe die absolute Lehrautorität Leos anerkannt. Die Kommissare des Kaisers fordern in der zweiten Sitzung die Bischöfe auf zu « *lehren* », also autoritativ zu entscheiden, ob der Glaube von Nikaia und von Konstantinopel mit dem Brief Leos übereinstimmt (6). Der Tomus Leonis wird also formell zur Diskussion gestellt (vgl. oben S. 72). Das Konzil urteilt aufgrund seiner eigenen Autorität darüber, ob Übereinstimmung besteht zwischen den alten anerkannten Lehrautoritäten und dem Brief Leos. Für das Konzil ist also die Lehräusserung Leos nicht eine aufgrund der Lehrautorität des Papstes aus sich selbst schon unbedingt gültige und unanfechtbare Wahrheit, wie dies der Fall sein müsste,

(1) Ebenda.
(2) ACO II I 2, 129; M VII 113.
(3) VIERHAUS, Doktorarbeit 76; ACO II I 1, 89; M VI 628.
(4) ACO II I 3, 83; M VII 357.
(5) ACO II I 2, 157; M VII 177; zu den Akklamationen vgl. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* I 240-265, bes. 240-241.
(6) ACO II I 2, 93-94; M VII 9.

wenn Leo im Namen und in der Autorität des Petrus gesprochen hätte. Leo selbst ist freilich der Auffassung, dass sein Brief mit der Autorität des Apostels Petrus gestärkt sei (1). Das Konzil dagegen misst den Tomus an anderen Autoritäten. Gleich nach der Akklamation auf Leo bei der zweiten Sitzung bringen illyrische und palästinensische Bischöfe Schwierigkeiten gegen den Brief Leos von, die ihnen der Erzdiakon Aëtios von Konstantinopel mit dem Hinweis auf die Lehre des hl. Kyrillos löst (2). In der Akklamation selbst wird auf die Autorität dieses Heiligen verwiesen: « Kyrillos hat so gelehrt »! (3) Die Konzilsväter geben in der vierten Sitzung ihr Urteil über den Tomus ab. Sie stellen fest, dass er mit den bislang anerkannten Glaubensautoritäten: mit dem Symbolum von Nikaia und Konstantinopel und mit dem Konzil von Ephesos übereinstimmt (4). Der Bischof Sabbas bemerkt überdies, Leos Lehre stimme mit dem Glauben des ganzen Erdkreises überein (5). Bei der Diskussion über den ersten Entwurf einer Glaubensdefinition des Konzils, die in der vierten Sitzung vorgelegt wurde, riefen manche Bischöfe: « Leo hat wie Kyrillos gesprochen » (6). Nirgendwo wird zur Begründung der Annahme des Tomus auf eine etwaige unbedingte Lehrautorität Leos verwiesen. Dem Brief Leos komt nach Auffassung des Konzils Autorität nur zu, insofern er von der Synode angenommen wurde. Bei der vierten Sitzung rufen die Bischöfe gegen die Ägypter, die Leos Brief nicht unterschreiben wollten: « Wer den Brief nicht unterschreibt, dem die ganze Synode zugestimmt hat, ist ein Häretiker » (7). Die Konzilsväter sind der Auffassung, dass sie den Tomus Leonis freiwillig angenommen haben, ohne dazu verpflichtet gewesen zu sein, weil etwa dem Tomus aus sich unbedingte Autorität zukäme. In ihrem Synodalschreiben an Leo bitten sie ihn, den Kanon 28 anzunehmen und geben als Begründung auch die Tatsache, dass sie Leos Lehrschreiben akzeptiert hätten: « Wie wir dem Haupt im Guten zugestimmt haben, so möge auch Deine

(1) Ep. 102, PL 54, 987; ACO II IV, 54.
(2) ACO II I 2, 82; M VI 972-973.
(3) Ebenda.
(4) ACO II I 2,93 ff.; M VII 9 ff.
(5) ACO II I 2, 97; M VII 17.
(6) ACO II I 2, 124; M VII 104.
(7) ACO II I 2, 112; M VII 53.

Hoheit den Söhnen gewähren, was sich geziemt» [1]. Für ihre freiwillige Leistung zugunsten Leos verlangen sie nun, freilich mit höflichen Worten, die Gegenleistung des Papstes.

Man könnte zunächst den Eindruck gewinnen, als ob das Konzil von vornherein geschlossen für den Tomus Leonis gewesen wäre. Als die Kommissare zu Beginn der zweiten Sitzung die Aufstellung einer neuen Glaubensdefinition forderten, stiessen sie auf den Widerstand der Bischöfe, die den Brief Leos für ausreichend erklärten. Auch der Vorschlag der Kommissare, eine Kommission zur Ausarbeitung der neuen Glaubensformel zu bilden, ist den Bischöfen nicht genehm. Sie wollen keine neue schriftliche Darlegung über den Glauben verfassen und verweisen auf den Brief Leos, der dann verlesen wird [2]. Der Eindruck, den man hier hat, ist aber, wie aus dem weiteren Verlauf der Verhandlungen erhellt, trügerisch. Vermutlich nur, um der Verantwortung für eine Glaubensformel zu entgehen, erklären sie zunächst, sich an den Tomus Leonis halten zu wollen. Wie gefährlich es war, Glaubensformeln aufzustellen, war ihnen aus der Erfahrung von Ephesos noch frisch in der Erinnerung. Dass die Bischöfe mindestens nicht alle wirklich aufrichtig und bedingungslos dem Tomus anhängen, geht schon daraus hervor, dass, wie schon erwähnt, gleich nach der Akklamation auf Leo die illyrischen und die palästinensischen Bischöfe Zweifel über die Lehre Leos äusserten [3]. Man darf zudem nicht vergessen, dass ein Grossteil der in Chalkedon versammelten Bischöfe in Ephesos dabei gewesen waren, dass sie den Eutyches für rechtgläubig erklärt und den Flavianos verurteilt hatten. Am Schluss der zweiten Sitzung bekennen viele Bischöfe: Wir alle haben (in Ephesos) gesündigt. Sie bitten um Verzeihung für alle Schuldigen. Die Bischöfe der Diözese Oriens dagegen fordern die Verbannung für den Ägypter (Dioskoros). Die illyrischen Bischöfe rufen wieder: «Wir alle haben gesündigt. Habt Erbarmen mit allen» [4]!

Hier zeichnen sich zwei Parteien ab: Auf der einen Seite stehen der Klerus von Konstantinopel und die Bischöfe der Diözese Oriens, mit Ausschluss der palästinensischen, die mit Juvenalis

[1] Ep. 98, PL 54, 959-960.

[2] ACO II I 2, 78, 81 (hier wird der Text des Briefes nicht gegeben); M VI 953, 960.

[3] ACO II I 2, 82; M VI 972-973.

[4] ACO II I 2, 83; M VI 976.

von Jerusalem zusammen in Ephesos gegen Flavianos vorgegangen waren. Diese Partei neigte der Lehre Leos zu. Auf der anderen Seite standen die illyrischen und die palästinensischen Bischöfe, die den Tomus Leonis eher ablehnten, dazu die ägyptischen Bischöfe, die geschlossen gegen Leos Lehre waren. Bei der fünften Sitzung wurde es deutlich, wie stark die Opposition gegen den Tomus trotz allem noch war. Die Kommission mit Anatolios an der Spitze hatte eine Glaubensformel ausgearbeitet, die den Tomus nicht enthielt. Der Text ist uns nicht erhalten. Es muss darin aber gestanden haben: « *aus* zwei Naturen » und nicht das « *in* zwei Naturen » Leos. Auf die Frage des Anatolios, ob die Definition der Synode gefalle, antworten alle Bischöfe, mit Ausnahme nur der römischen und einiger Orientalen (d. h. aus der politischen Diözese Oriens): « Die Definition gefällt allen ... Wer anders denkt, sei verflucht! ... Werft die Nestorianer heraus » ! Man will also eine Glaubensformel ohne den Tomus Leonis. Daraufhin protestieren die Legaten und drohen mit ihrer Abreise und mit einer neuen Synode in Italien (1). Wenn sie damit ernstgemacht hätten, so hätte das Konzil schwerlich weiter tagen können. Das zeigt, welches Gewicht Rom auf dem Konzil zukam. Mit dieser Drohung hatten sie schon zu Beginn des Konzils Erfolg gehabt, als sie die Forderung stellten, Dioskoros dürfe nur als Angeklagter den Verhandlungen beiwohnen (2). Die Kommissare, die gemäss den Instruktionen des Kaisers sich für die Einführung des Tomus in die Glaubensdefinition einsetzten, unterstützten nun die Legaten mit einem Kompromiss-Vorschlag: Es soll eine neue Kommission mit Einschluss der römischen Vertreter gebildet werden (3). Die opponierenden Bischöfe sind auch damit nicht zufrieden. Wieder rufen sie: « Werft die Nestorianer heraus »! Ein Teil der Bischöfe behauptet, die Definition stimme mit dem Brief Leos überein, was aber wohl kaum wirklich der Fall war. Nach Angabe der Kommissare hiess es in der Definition: « *aus* zwei Naturen ». Anatolios bemerkt in diesem Zusammenhang, Dioskoros sei nicht wegen seines Glaubens verurteilt worden, sondern, weil er den Erzbischof Leo verurteilt habe (4). Er war also, wie es scheint,

(1) ACO II I 2, 123 M VII 101.
(2) ACO II I 1, 66; M VI 581.
(3) ACO II I 2, 123; M. VII 101.
(4) ACO II I 2, 124; M VII 104.

im Grunde seines Herzens doch noch für Dioskoros und dessen Glauben. Die Kommissare entscheiden schliesslich, die Frage solle dem Kaiser unterbreitet werden, Von ihm kommt die Antwort: Es soll eine neue Kommission mit Einschluss der Legaten gebildet werden. Wenn man zu keiner Einigung kommen kann, muss ein Konzil im Westen stattfinden. Der Kaiser stellt sich also auf die Seite der Legaten. Trotzdem verharren die Bischöfe zum Teil bei ihrer Opposition und sie verlangen die Beibehaltung der von der Kommission unter Anatolios ausgearbeiteten Definition. Sie erklären: « Entweder bleibt die Definition, oder wir gehen »! Die illyrischen Bischöfe rufen: «Wer dagegen ist, der ist ein Nestorianer! Wer dagegen ist, der soll nach Rom gehen »! Hier wird also ganz deutlich, gegen wen die Opposition sich richtet: gegen Leo und seinen Tomus. In dieser überaus kritischen Situation stellen die Kommissare des Kaisers die Bischöfe vor das entscheidende Dilemma: Entweder seid ihr für Dioskoros oder für Leo, einen Mittelweg gibt es nicht: « Dioskoros sagte: das 'aus zwei Naturen' nehme ichan, 'in zwei Naturen' nehme ich nicht an. Der heiligste Erzbischof Leo dagegen sagte: 'In Christus sind zwei Naturen' ... Wem folgt ihr: dem heiligsten Leo oder dem Dioskoros »? Das war ein sehr geschickter Schachzug. Die Bischofe konnten sich nicht mehr für Dioskoros erklären, da sie ihn bereits verurteilt hatten. Ausserdem war Dioskoros beim Hof erledigt. Die Bischöfe konnten ihm nicht folgen, ohne sich gegen den Kaiser zu stellen. So zu einer eindeutigen Entscheidung gezwungen, erklären die Bischöfe: « Wir glauben wie Leo ». Die Kommissare darauf: « Also fügt der Definition den Brief Leos hinzu »! Die neue Kommission zieht sich in das Oratorium der hl. Euphemia zurück und kommt nach einiger Zeit mit der fertigen, endgültigen Definition des Konzils zurück, der der Tomus Leonis eingefügt ist » [1]. Dieser ganze Vorgang beweist, dass ein bedeutender Teil der Bischöfe nur unter massivem Druck den Tomus Leonis annahm. Dann kann aber die Akklamation: « Petrus hat durch Leo gesprochen », nicht die Anerkennung der absoluten Lehrautorität des Papstes durch das gesamte Konzil bedeuten.

Noch manches andere Vorkommnis auf dem Konzil zeigt, dass die Synode nicht jene absolute Autorität des Papstes annahm, wie sie Leo beanspruchte. Leo hatte, im Verein mit seiner Synode,

[1] ACO II I 2, 124 ff.; M VII 104, 105, 108.

den Theodoretos von Kyros bereits rehabilitiert. Trotzdem behandelt das Konzil den Fall ex novo, als ob nichts entschieden wäre. Erst nach ernsten Schwierigkeiten setzt das Konzil den Theodoretos wieder als Bischof ein. Gleich zu Beginn der ersten Sitzung verlangen die Kommissare, Theodoretos solle zum Konzil zugelassen werden, weil ihm « der heiligste Erzbischof Leo sein Bischofsamt wiedergegeben hat ». Daraufhin werden heftige Proteste laut. Die Kommissare erklären, Theodoretos sei jetzt nur als Ankläger da, also nich als vollberechtigter Konzilsvater. Sie ziehen also zunächst — trotz der Rehabilitierung des Theodoretos durch Rom — ihren ursprünglichen Antrag zurück (1). Der Fall Theodoretos wird erst in der achten Sitzung behandelt. Die Bischöfe verlangen als Vorbedingung seiner Rehabilitierung, er müsse klar und unzweideutig den Nestorios verdammen. Das tut Theodoretos schliesslich nach einigem Hin und Her. Die Kommissare setzen sich für ihn ein: er sei bereits vom Erzbischof des alten Rom angenommen, habe den Tomus unterschrieben, es fehle nur noch, dass das Konzil das Urteil fälle, er solle seine Kirche wiederhaben. Der heiligste Erzbischof Leo habe bereits in diesem Sinne geurteilt (2). Hier ist also völlig klar, dass nach der Auffassung der Kommissare wie des Konzils, die Rehabilitierung durch Leo für sich allein nicht genügt. Das Konzil allein fällt das entscheidende Urteil. Alle Bischöfe rufen aus: « Theodoretos ist würdig des Sitzes der Kirche der Orthodoxen » (3). — In der 11. Sitzung entscheidet das Konzil den Streit zwischen zwei Bischöfen, die beide Anspruch auf den Bischofssitz von Ephesos machen. Einer von ihnen, Bassianos, hat sich an den Kaiser gewandt, und dieser hat angeordnet, das Konzil solle den Fall entscheiden. Der Gegner des Bassianos, Stephanos, macht gegen diesen geltend, er sei vom Bischof Leo von Rom, von Flavianos von Konstantinopel und von den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien abgesetzt worden. Das Konzil will trotzdem zunächst dem Bassianos recht geben, entscheidet dann aber unter dem Einfluss der Kommissare, beide Bischöfe seien im Unrecht und deshalb müsse ein neuer Bischof aufgestellt werden. (4). Wiederum ist festzustellen: Das

(1) ACO II I 1, 69-70; M VI 589-592.
(2) ACO II I 3, 9-10; M VII 188-189.
(3) ACO II I 3, 10; M VII 189.
(4) ACO II I 3, 42-53; M VII 272-292.

Urteil des Bischofs von Rom wird vom Konzil nicht als endgültig angesehen. Die Konzilsväter entscheiden souverän über dessen Urteil hinweg. Die päpstlichen Legaten, von denen man einen Protest hätte erwarten sollen, betonen in diesem Zusammenhang, es sei ihre und der Bischöfe Sache, in der Angelegenheit das Urteil zu sprechen (1).

Die Angelegenheit des Kanon 28 endlich zeigt im ganzen unseres Erachtens doch, dass der Absolutheitsanspruch des römischen Primats im Osten nicht akzeptiert wurde. Über den Sinn des Kanons ist schon soviel geschrieben worden, dass wir uns im Rahmen dieses Aufsatzes nicht auf eine neue Untersuchung der Frage einlassen können (2). Die plausibilste Erklärung des Kanons scheint uns Vierhaus in seiner schon mehrfach zitierten noch unveröffentlichten Doktorarbeit zu geben. Der Kanon will den Primat Roms nicht leugnen. Das ist nicht anzunehmen, da der römische Primat — wenn auch nicht im Sinne Leos — vom Konzil eindeutig anerkannt war. Es geht im Kanon in erster Linie um die kirchen- und reichsrechtliche Ordnung der Präzedenz unter den ersten Sitzen der Reichskirche. Konstantinopel beansprucht hier als das neue Rom den zweiten Platz gleich nach dem alten Rom. Die Schaffung einer Hausmacht für den Erzbischof von Konstantinopel, eines Territoriums, wo er bestimmte Rechte ausüben konnte, war auch durch die Kanones 9 und 17 garantiert, gegen die Leo nicht protestierte. Kanon 28 anerkennt das sogenannte politische Prinzip, dem zufolge die kirchliche Würde eines Bischofs sich nach dem politischen Rang seiner Bischofsstadt zu richten hat. Damit wird der Primat Roms nicht verneint. Freilich zeigt sich hier, dass die wahre Begründung der Vorrangstellung des Bischofs von Rom im Osten recht unvollkommen erkannt war. Die Begründung des Primats aus der Petrus-Nachfolge und damit aus göttlichem Recht wird im Kanon nicht bestritten, aber auch nicht behauptet; sie war jedoch, wie wir sahen, den Konzilsvätern sehr wohl bekannt. Wenn es im Kanon heisst: « Denn auch

(1) ACO II I 3, 51; M VII 289.

(2) Z. B.: J. Vierhaus, *Das Alte und das Neue Rom*, Castrop-Rauxel 1964, 12 ff. E. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, in: Grillmeier - Bacht, II 459-490; A. Wuyts, *Le 28e canon de Chalcédoine et le fondement du Primat Romain*, in: *Or. Chr. Per.* 17 (1951) 265-282.

dem Sitz des alten Rom gaben gleicherweise die *Väter* seine Vorrechte, so kann man darin eine Anspielung auf die römische Fassung des Kanon 6 von Nikaia sehen, der sagen will: Das Konzil nimmt an und bestätigt, dass der Bischof von Rom immer den Primat gehabt hat. Dies ist aber zu erklären aus der von Christus dem Petrus verliehenen Vorrangstellung, die auf seinen Nachfolger übergegangen ist. Man kann so das « die Väter gaben Vorrechte », verstehen im Sinne der Bestätigung von bereits vorhandenen Vorrechten (1).

Der Kanon 28 wurde vom Konzil trotz des Protestes der päpstlichen Legaten angenommen. Die Kommissare stellen abschliessend fest, die ganze Synode habe den Kanon approbiert (2). Der Einspruch der Legaten wird also praktisch zurückgewiesen.

Freilich bemühten sich nach dem Konzil sowohl der Erzbischof Anatolios wie der Kaiser und das Konzil selbst sehr um die Anerkennung des Kanons durch Leo (3). Es lag ihnen viel an dieser Anerkennung, ja Anatolios gab sogar zu, dass ohne die Zustimmung Leos der Konzilsbeschluss keine Geltung habe: « Cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata » (4). Es ist aber doch die Frage zu stellen, ob aus der Bitte um Bestätigung und aus der Anerkennung ihrer Notwendigkeit, notwendig die Anerkennung des Primats folgt. Vierhaus macht mit Recht darauf aufmerksam, dass, da es sich um eine Neuordnung der Präzedenz unter den Patriarchen handelte, naturgemäss die Zustimmung aller Patriarchen notwendig war (5). Vielleicht hat man im Osten auch deshalb die Bestätigung Leos für notwendig gehalten, weil sonst das Konzil — ohne die Zustimmung des Westens — nicht ökumenisch gewesen wäre. Es brauchte die Rezeption der Beschlüsse durch das Abendland (6). Dass man im Osten die Autorität Leos achtete, geht daraus hervor, dass man den Kanon 28 zunächst nicht in die Kanones-Sammlungen einfügte. Auch zählten die Griechen lange nur 27 Kanones

(1) VIERHAUS, *l. c.* 12 ff.; VIERHAUS, Doktorarbeit 140, 164 ff., 175 ff.
(2) ACO II I 3, 99; M VII 453.
(3) Das Konzil: Ep. 98, PL 54, 958; ACO II I 3, 118.
Anatolios: Ep. 101, PL 54, 984.
Der Kaiser: Ep. 100, PL 54, 974.
(4) Ep. 132, PL 54, 1084.
(5) VIERHAUS, Doktorarbeit 154.
(6) CASPAR I 534.

von Chalkedon. In manchen Handschriften der Konzilsakten fehlt der Kanon 28. Aber trotzdem wurden die Bestimmungen des Kanons sofort geltendes Recht im Osten. Praktisch hat man sich also doch über den Einspruch Leos hinweggesetzt (1) Justinian bestätigte im 1. Kapitel seiner Novelle 131 die im Kanon 28 festgelegten Rechte Konstantinopels. Das Trullanum wiederholte in seinem Kanon 36 den Kanon 28 von Chalkedon (2).

Wenn man zu dem hier Ausgeführten noch hinzunimmt, was im 1. Teil schon gesagt wurde, dass Leo nämlich sich mit wesentlichen Forderungen nicht durchsetzen konnte (vgl. oben S. 69 ff.), so kann man wirklich nicht sagen, das Konzil sei ein Triumph für Leo gewesen. Der Primat wird in Chalkedon zwar klarer anerkannt als auf anderen Konzilien. Aber auch hier konnte sich Rom mit seinem Anspruch auf absolute Führerschaft in der Kirche nicht durchsetzen. Dafür war das Bewusstsein der kollegialen Autorität der Bischöfe auf dem Konzil zu stark.

2. – *Die Stellung des Kaisers in der Kirche.*

a) *In der Sicht des Papstes*

Es kommt noch ein anderer Grund hinzu, der vielleicht noch grösseres Gewicht hat: Die Autorität des Papstes stand damals in Konkurrenz mit der des Kaisers. Wenn auch Papst und Kaiser damals wie selten in der wesentlichen Glaubensfrage einig waren, so bestanden doch zwischen ihnen erhebliche Meinungsverschiedenheiten in sekundären Fragen, und hier setzte sich zumeist der Kaiser durch.

Über die Stellung des Kaisers in der Kirche war man sich in West und Ost keineswegs einig. Papstkirchliche und reichskirchliche Konzeption standen einander gegenüber, wenn auch Leo die reichskirchliche Konzeption nicht rundweg ablehnte, wie dies wenige Jahrzehnte später Papst Gelasius tat. Leo gesteht in seinen Briefen an den Kaiser diesem eine wichtige Rolle in der Kirche zu, wenn hier auch manches als captatio benevolentiae zu werten ist. Es lässt sich aber doch nicht leugnen, dass auch er in etwa der reichskirchlichen Idee verhaftet ist. Sein Ideal ist die einträchtige Zusammenarbeit zwischen Priestertum und Kaisertum zum Wohl der Christenheit. Am 17 März 450 schreibt er an Pulcheria:

(1) Vgl. HEFELE - LECLERCQ 856.
(2) *L. c.* 856-857.

« Anders kann die Sicherheit der Menschheit nicht garantiert werden, als wenn die königliche und die priesterliche Autorität zusammen verteidigen, was zum Bekenntnis Gottes gehört » (1). Nach Leo ist es Pflicht des Kaisers, sich auch um das Wohl der Kirche zu kümmern. Er lobt den priesterlichen Eifer des Kaisers. In einem Brief an Markianos nach dem Konzil drückt Leo seine Freude aus, dass durch dessen Mühewaltung durch die Einheit in der Predigt des Evangeliums der Friede der Kirche gesichert sei. Er dankt Gott dafür, dass zum Heil der Welt im Kaiser königliche Macht und priesterlicher Eifer miteinander verbunden seien (2). Die Pflicht des Kaisers, die Kirche vor Spaltung zu bewahren, begründet Leo mit dem auch priesterlichen Charakter der kaiserlichen Amtsgewalt. Er schreibt an Theodosios II. vor dem Konzil von Ephesos (449), er freue sich darüber, dass dem Kaiser nicht bloss ein königlicher, sondern auch ein priesterlicher Geist innewohne (3). An anderer Stelle lobt er den « sacerdotalis affectus » des Kaisers (4). So ist es Sache des Kaisers, auch für den Glauben und seine Reinerhaltung Sorge zu tragen. Leo lobt den Theodosios, weil er sich um die Religion kümmert, damit es keine Spaltungen und keine Häresien gebe. Denn dann werde es dem Reiche gutgehen (5). Auch nach der Berufung des Konzils von Ephesos durch den Kaiser lobt ihn Leo, weil er um den christlichen Glauben besorgt sei, obwohl ihm der Konzilsplan wenig zusagte (6). Ebenso erkennt Leo mit Befriedigung den Eifer für die Verteidigung des katholischen Glaubens, den Markianos bewies, an (7).

Zur Verteidigung des katholischen Glaubens und zur Zurückdrängung der Häresie ist Leo auch das Mittel der Gewalt recht. Moderne Ideen über Religionsfreiheit und über Nichtkompetenz des Staates in religiösen Angelegenheiten sind ihm völlig fremd. Leo spendet dem Kaiser Markianos hohes Lob dafür, dass er in

(1) Ep. 60, PL 54, 873. Vgl. zur Sache: P. Stockmeier, *Leo I., des Grossen, Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959. Bibliographie zur Sache s. Grillmeier - Bacht, III 834-837.

(2) Ep. 115, PL 54, 1031-1033; ACO II IV, 67.

(3) Ep. 24, PL 54, 735.

(4) Ep. 85 an Anatolios: PL 54, 924.

(5) Ebenda.

(6) Ep. 37, PL 54, 811; ACO II IV, 17; Ep. 33, PL 54, 797; ACO II IV, 15-16.

(7) Ep. 83, PL 54, 919; ACO II IV, 42.

Jerusalem mit Gewalt die durch die Häretiker bedrohte Rechtgläubigkeit wiederherstellte. Er freut sich, dass — durch Gewalt — das Volk Gottes in den Provinzen von Palästina zur Einheit des Glaubens zurückgeführt worden sei, dass der Kaiser die Machenschaften der Häretiker unterdrückt und den Juvenalis auf seinen Bischofsstuhl zurückgeführt habe. Das sei ein Werk des Glaubens des Kaisers, eine Frucht seiner Frömmigkeit (1). Leo fordert den Kaiser Leon, den Nachfolger des Markianos, auf, in Alexandrien mit Gewalt Ordnung zu schaffen. Er hat von seinem Bruder und Mitbischof Anatolios von den Gewalttaten der dortigen Häretiker gehört. Nach dem Tode des Markianos war der rechtgläubige Nachfolger des Dioskoros, Proterios, ermordet worden. Der Kirche von Alexandrien soll die christliche Freiheit durch den Kaiser wiedergegeben werden (2). Freiheit gibt es selbstverständlich nur für die Orthodoxen, nicht für die Häretiker. In einem Brief an Pulcheria nach dem Konzil lobt Leo den Kaiser für sein energisches Vorangehen gegen häretische Mönche, die er streng bestraft hatte (3). Kurz darauf schreibt Leo an seinen Vertreter in Konstantinopel, Bischof Julianus, es sei Sache des Kaisers, die Leute, die den kirchlichen und den staatlichen Frieden stören, im Zaume zu halten (4). Störung des kirchlichen Friedens ist nach der Situation und der Mentalität der Zeit immer zugleich auch Störung der staatlichen Ordnung. Im gleichen Brief beansprucht der Papst aber doch für die priesterliche Autorität die Vollmacht, häretischen Mönchen die Predigterlaubnis zu entziehen, damit sie nicht Lehren gegen den Glauben verbreiten (5).

Wenn es Sache des Kaisers ist, auch in Glaubenssachen Ordnung zu schaffen, dann muss ihm logischerweise eine gewisse Kompetenz, in der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre zugeschrieben werden. Das tut Leo denn auch, und zwar manchmal in Ausdrücken, die, wenn man sie genau nimmt, dem Kaiser fast eine Unfehlbarkeit in Glaubenssachen zuzuschreiben scheinen. Man wird hier aber manches als höfische Komplimente für den Kaiser deuten müssen. Den Kaisern schreibt Leo neben

(1) Ep. 126, PL 54, 1070; ACO II IV, 81.
(2) Ep. 145, PL 54, 1113; ACO II IV, 95.
(3) Ep. 116, PL 54, 1036; ACO II IV, 68.
(4) Ep. 118, PL 54, 1040; ACO II IV, 72.
(5) Ebenda.

der kaiserlichen Macht auch die apostolische Lehre zu [1]. Das scheint doch eine gewisse Autorität in Lehrfragen zu bedeuten. Den Kaiser Markianos fordert Leo auf, auf dem kommenden Konzil zu befehlen, den nikänischen Glauben unangetastet zu lassen. Die Interpretationsversuche der Häretiker soll er nicht aufkommen lassen [2]. Die stärksten Ausdrücke über kaiserliche Kompetenz in Glaubenssachen finden sich jedoch in zwei Briefen Leos an den Nachfolger des Markianos: Kaiser Leon I. Dem Papst schien bei der zweifelhaften Haltung des neuen Kaisers das Konzil von Chalkedon in Gefahr zu sein. Deshalb geizt er nicht mit wohl übertriebenen Lobsprüchen auf die Standfestigkeit des Kaisers in Glaubenssachen. So schreibt Leo dem Kaiser, der Hl. Geist habe seinen (des Kaisers) Geist belehrt [3]; durch den Kaiser wirke der Hl. Geist zum Heil der ganzen Kirche [4]. Der Glaube des Kaisers könne durch keinen Irrtum getrübt werden [5]. Der Kaiser braucht keine menschliche Belehrung, da er die reine Lehre aus der Fülle des Hl. Geistes schöpft. Trotzdem sucht der Papst den Glauben des Kaisers zu stärken [6]. Gerade hier ist es aus dem Zusammenhang klar, dass es sich um Komplimente handelt. Der Papst muss dem Kaiser respektvoll deutlich machen, dass er von ihm grössere Festigkeit in der Verteidigung der in Chalkedon definierten Wahrheit erwartet. Man darf die an sich zwar starken Ausdrücke also nicht pressen. In Wirklichkeit zweifelt der Papst eher an der Rechtgläubigkeit des Kaisers, als dass er ihm im Ernst Unfehlbarkeit in Glaubenssachen zuschreibt. Es hat allerdings noch lange gegauert, bis dass man es wagte, den Kaiser, das Haupt der Christenheit, der Häresie zu beschuldigen.

b) *In der Sicht des Ostens*

Der Kaiser selbst hält es zwar für seine Pflicht, für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens zu sorgen, schreibt sich aber

(1) Ep. 116 (an Pulcheria), PL 54, 1036; ACO II IV, 68.

(2) Ep. 90, PL 54, 934; ACO II IV, 48.

(3) Ep. 145, PL 54, 1114; ACO II IV, 96.

(4) Ep. 162, PL 54, 1143; ACO II IV, 105.

(5) *L. c.* 1145: « nec fidei vestrae ullus possit error illudere »; ACO II IV, 106.

(6) Ep. 165, PL 54, 1155: « Quamvis enim sciam clementiam tuam humanis institutionibus non egere et sincerissimam de abundantia Spiritus Sancti hausisse doctrinam, officii tamen, mei est et patefacere quod intelligis, et praedicare quod credis... ». ACO II IV, 113.

keine Kompetenz für die Entscheidung von Glaubensfragen zu. Das ist — auch nach Ansicht des Kaisers — Sache der Bischöfe. Die Zeit, dass Kaiser aus eigener Machtvollkommenheit Glaubensedikte erliessen, war noch nicht gekommen. Kaiser Markianos erklärt in seiner Ansprache bei der sechsten Sitzung des Konzils, nichts habe ihm seit seiner Thronbesteigung mehr am Herzen gelegen als die Sorge, dass « der orthodoxe und wahre christliche Glaube, der heilig und rein ist, unangezweifelt in aller Herzen fest begründet sei ». Wegen der Machenschaften der Häretiker habe er die Synode berufen, um jeden Irrtum und jede Dunkelheit zu vertreiben, damit der reine Glaube von allen festgehalten werde. Er beruft sich auf die Predigt der Apostel, auf den Glauben von Nikaia, der auch durch den Brief « des heiligen Leo, des Papstes der Stadt Rom, der den Apostolischen Stuhl lenkt », bezeugt wird. Er will den Glauben befestigen, nicht Macht ausüben. Deshalb wohnt er, dem Beispiel seines Vorgängers Konstantin folgend, der Synode persönlich bei. Er bemüht sich, dass das ganze Volk einmütig den wahren katholischen Glauben festhalte. Die heilige Synode soll dafür sorgen, dass die Finsternis der Häresie vertrieben und der traditionelle Glaube bewahrt werde (1).

Auch der Vorgänger des Markianos, Theodosios, hatte es als seine Pflicht bezeichnet, für die Reinerhaltung des wahren Glaubens zu sorgen. Diese Idee entwickelt er noch klarer als Markianos in seinem Brief an Dioskoros, der in die Akten der ersten Sitzung von Chalkedon aufgenommen wurde. Gottes Güte sorgt für das Gedeihen des Staates. Deshalb hat der Kaiser, zur Herrschaft gelangt, die grösste Sorgfalt darauf verwandt, dass die wahre Religion herrsche und dass der Staat durch den reinen Gottesdienst und die wahre Frömmigkeit glänze. — Das ist also die wichtigste Garantie für das Staatswohl. Dann spricht der Kaiser von den Umtrieben der Häretiker — nur sind dies die in den Augen des Markianos Orthodoxen —. Um diesen entgegenzutreten, beruft er das Konzil und befiehlt dem Dioskoros, mit zehn seiner Metropoliten und zehn anderen Bischöfen, die ihm unterstehen, zum 1. August sich in Ephesos einzufinden (2). Während Theodosios zur Verteidigung des Eutyches sich persönlich in Glaubenssachen einmischte (3), erklärte Markianos, er wolle die Ent-

(1) ACO II I 2,139; M VII 129-130; lateinisch: ACO II III 2, 150-151
(2) ACO II I 1, 68; M VI 588.
(3) A. Fliche - V. Martin, *Histoire de l'Eglise* IV 214.

scheidung in Glaubenssachen ganz den Bischöfen überlassen. Der Kaiser antwortet Mönchen, die behaupten, sie hätten von ihm die Zusicherung erhalten, vor dem Konzil über den Glauben disputieren zu können, er habe die Synode berufen, damit sie (die Mönche) sich von ihr belehren liessen. Er selbst sei bereit, alles anzunehmen und an alles zu glauben, was die heilige Synode definieren werde (1). Tatsächlich manipulierte aber der Kaiser durch seine Kommissare weitgehend das Konzil und sorgte dafür, dass die Bischöfe seinem Willen gemäss eine neue Glaubensdefinition mit Einschluss des Tomus Leonis und im Einklang mit ihm verkündeten (vgl. oben S. 105 ff.). In seinem Einladungsschreiben zum Konzil an Leo erklärt der Kaiser, die Bischöfe sollten alle zusammenkommen und entscheiden, was zum Nutzen des katholischen Glaubens sei, aber gemäss dem, « was Leo den kirchlichen Kanones entsprechend festgesetzt habe » (2). Hier ist also klar gesagt, wohin der Kaiser die Entscheidung der Bischöfe lenken wollte. In dem Edikt, durch das Markianos die Konzilsbeschlüsse promulgierte, stellt er fest, die Bischöfe hätten durch eine klare Definition gelehrt, was in der Glaubensfrage anzunehmen sei (3).

Dem Kaiser kommt, wie aus dem tatsächlichen Verlauf des Konzils hervorgeht, eine sehr weitgehende Vollmacht in kirchlichen Dingen zu. Er überlässt manches zur Entscheidung dem Konzil, obwohl er sich bewuss ist, dass er auch selbst hätte entscheiden können. Wir haben im ersten Teil dieses Aufsatzes schon manche Fälle erwähnt, in denen der Kaiser auf Veranlassung der Kommissare um Weisung angegangen wird und dann die Entscheidung den Bischöfen überlässt (vgl. oben S. 78, 82, 108).

In der vierten Sitzung wird die Sache von Archimandriten und Mönchen verhandelt, die es mit Eutyches hielten. Das Konzil hat vorher schon zum Kaiser geschickt, um seine diesbezügliche Weisung zu erfragen (4). Der Kaiser erlässt Dekrete bezüglich der Klöster und Geistlichen, überlässt aber dem Konzil deren Annahme (5). In der 13. Sitzung behandeln die Konzilsväter eine Streitfrage zwischen Bischöfen, die der Kaiser an das Konzil verwiesen

(1) ACO II I 3, 100; M VII 81.
(2) Ep. 76, PL 54, 904-906: « definivit », « διετύπωσε »; ACO II III 1, 18.
(3) ACO II II 2, 22; M VII 476.
(4) ACO II I 3, 99-100; M VII 80-81.
(5) ACO II I 2, 156 ff; M VII 173-177.

hatte (1). Die vierte Sitzung befasst sich mit einer Streitsache zwischen dem Metropoliten Photios von Tyros und dem Bischof Eusthatios von Berytos. Die Kommissare bemerken zu dieser Angelegenheit, es sei der Wille des Kaisers, dass Streitigkeiten zwischen Bischöfen nicht nach kaiserlichen Dekreten, sondern nach den von den Vätern festgesetzten Kanones entschieden werden sollen. Damit ist das Konzil sehr einverstanden und erklärt — stark durch die kaiserliche Konzession — ein Kaiserbrief gelte nichts gegen die Kanones (2).

Hier wird deutlich, dass sich der Kaiser in kirchlichen Angelegenkeiten eine gewisse bescheidene Zurückhaltung auferlegen will. Ein Symbol dafür ist auch die Tatsache, dass in der Anwesenheitsliste bei der 6. Sitzung, der der Kaiser präsidierte, sein Name erst nach allen Bischöfen figuriert (3). Diese ein wenig zur Schau getragene Bescheidenheit ändert aber nichts daran, dass der Kaiser den Bischöfen Befehle gibt. So war er es ja, der das Konzil berief und den Bischöfen befahl zusammenzukommen (vgl. oben S. 65/66). Er ordnet am Schluss an, die Bischöfe sollten noch drei oder vier Tage in der Stadt bleiben. Keiner darf abreisen, bevor nicht alle Fragen erledigt sind (4).

Dem Kaiser kam ferner bei der Besetzung des erzbischöflichen Stuhles von Konstantinopel ein entscheidender Einfluss zu. Anatolios teilt Leo seine Wahl mit und berichtet darüber, wie diese Wahl vor sich ging. Der Kaiser Theodosios forderte den Klerus von Konstantinopel auf, Vorschläge zu machen, reservierte sich selbst aber die Entscheidung .Da der Klerus der Stadt sich nicht einigen konnte, zog der Kaiser noch Geistliche aus anderen Städten hinzu. Diesem erweiterten Gremium überliess der Kaiser die Wahl des Erzbischofs (5). Dem Kaiser stand es zu, einfachen Bischofssitzen die Metropolitanwürde zu verleihen. Das wird während der vierten Sitzung bei Behandlung des Streitfalls zwischen Photios von Tyros und Eusthatios von Berytos bei-

(1) ACO II I 3, 56 ff.; M VII 301 ff.

(2) ACO II I 3, 105; M VII 89: « μὴ κατὰ θεῖα γράμματα ἢ πραγματικοὺς τύπους, ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τοὺς παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων νομοθετηθέντας ».

(3) ACO II I 2, 138; M VII 127.

(4) ACO II I 2, 158; M VII 177.

(5) Ep. 53, PL 54, 854-856.

läufig erwähnt: « Es ist Gewohnheit des Kaisers, Metropolitansitze zu schaffen « [1]. Das alles erklärt sich aus der reichskirchlichen Konzeption, der zufolge die Kirche nicht eine vom Staat klar unterschiedene Gemeinschaft ist, sondern nur ein Aspekt der einen christlichen Gesellschaft, die in dem einen Reich organisiert ist, an dessen Spitze als der Gesalbte Gottes der Kaiser steht.

3. – *Der Begriff der communio.*

Zum Schluss sei noch einiges zusammenfassend gesagt über den Begriff der communio, wie er sich aus dem Geschehen um Chalkedon ergibt. Die communio ist das Band, das die Gläubigen zur *einen* Kirche, zur « fidelium universitas », wie Leo einmal sagt [2], zusammenschliesst. Entscheidend ist hier der wahre Glaube. Die Gewährung der communio an jemanden bedeutet die Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit. Jemandem die communio verweigern oder sie ihm entziehen bedeutet nichts anderes als ihn zum Häretiker erklären, ihn anathematisieren, das heisst aus der Kirche ausschliessen. Es ist zunächst Sache des Bischofs, seinen Gläubigen die communio zu gewähren oder zu entziehen. Im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalkedon ist der wichtigste Fall dieser Art die Verurteilung des Eutyches wegen Häresie durch den Erzbischof Flavianos von Konstantinopel. Die Legaten des Papstes erklären in ihrer Urteilsbegründung gegen Dioskoros bei der dritten Sitzung des Konzils, dieser habe den Eutyches, der von seinem Bischof (Flavianos) regulär verurteilt war, irregulär in die communio aufgenommen, noch bevor er in Ephesos mit den von Gott geliebten Bischöfen zusammen die Synode hielt [3]. Es kann also ein einzelner Bischof nicht den von einem Amtsbruder gegen jemanden verhängten Ausschluss aus der communio aufheben. Zusammen mit einer rechtmässigen Synode könnte er es jedoch an sich tun. Freilich war in diesem Fall — was hier aber nicht ausdrücklich gesagt wird — die Synode irregulär. Leo hat den Bischöfen verziehen, was sie in Ephesos unter Druck Übles getan hatten und hat sie in seine communio wie « confideles » aufgenommen [4]. Hier ist die oberste in der

(1) ACO II I 3, 106; M. VII 89.
(2) Ep. 28, PL 54, 757; ACO II II 1, 25.
(3) ACO II I 2, 28; M VI 1045.
(4) Ebenda.

Kirche ständig vorhandene Instanz genannt, die über die communio zu befinden hat: Rom und sein Bischof. Rom ist das entscheidende Zentrum der communio. Dessen ist sich Leo sehr wohl bewusst. Das wird auch — in etwa wenigstens — vom Osten anerkannt. Die Bischöfe, die in Ephesos an der irregulären Rehabilitierung des verurteilten Häretikers Eutyches — wenn auch gezwungen — teilgenommen hatten, werden als der communio mit der Kirche verlustig angesehen. Sie haben sich durch diesen Akt für solidarisch mit dem Häretiker Eutyches erklärt und sind deshalb selbst zu Häretikern geworden. Leo hat sie dadurch, dass er das Konzil von Ephesos, weil dem orthodoxen Glauben zuwider, verwarf, zu Häretikern erklärt und sie so von der communio ausgeschlossen. Das wird zwar alles nicht ausdrücklich gesagt, aber vorausgesetzt, und zwar in den Briefen, in denen Leo darüber Bestimmungen trifft, wie diesen Bischöfen, die Reue zeigen und um die katholische communio bitten, wieder die communio gewährt werden soll. Wenn sie bedauern, was sie in Ephesos getan haben, und sich um die communio mit Leo, die « katholische communio » genannt wird, bemühen, so erkennen sie damit an, dass Rom das entscheidende Zentrum der communio ist, dass der Bischof von Rom das Recht hat, aus der Gemeinschaft der Gesamtkirche auszuschliessen und wieder zu ihr zuzulassen. In einem Brief an Anatolios vom 13. April 451 spricht Leo von Brüdern, über die er aus Briefen des Anatolios und dem Bericht seiner Legaten erfahren hat, dass sie seine communio begehren. Es sind in Ephesos schuldig gewordene Bischöfe. Leo trifft hier die merkwürdige Entscheidung, sie sollten vorläufig mit der communio ihrer eigenen Kirchen zufrieden sein. Erst wenn sie für ihre üblen Taten volle Genugtuung geleistet haben, sollen sie sich des Friedens und der Gemeinschaft mit ihm wieder erfreuen. Erst müssen sie durch das Anathem verurteilen, was sie gegen den katholischen Glauben angenommen haben [1]. Es besteht also dem zufolge die Möglichkeit, mit einer Teilkirche in communio zu stehen, auch wenn die communio mit Rom noch nicht wieder aufgenommen ist.

Leo bezeichnet seine communio ausdrücklich als die « katholische communio », das heisst die mit der ganzen katholischen Kirche, so in einem späteren Brief an Anatolios. Es ist wieder die Rede von den Schuldigen von Ephesos. Sie « wünschen die katho-

[1] Ep. 80, PL 54, 913-914; vgl. Ep. 81, PL 54, 916.

lische communio zu erlangen ». Im Zusammenhang ist dies die communio mit Leo und damit mit der universalen Kirche. Der Apostolische Stuhl von Rom reserviert es sich, über den Fall nach genauer Untersuchung das letzte Urteil zu fällen (1). Dass seine communio die mit der universalen Kirche ist, sagt Leo ausdrücklich in dem oben schon angeführten Brief an Anatolios, in dem er diesem — nach anfänglichem Zögern — seine communio gewährt, nachdem seine Zweifel an dessen Rechtgläubigkeit sich als unbegründet herausgestellt haben. Er schreibt hier: « Das ist nämlich die jungfräuliche Kirche, die Braut *eines* Mannes, Christi, die keinem Irrtum verfallen kann. So soll durch die ganze Welt unsere unverletzliche Einheit und keusche communio bestehen. In dieser umfangen wir die Gemeinschaft (societas) reiner Liebe » (2). Die communio mit Leo bedeutet also die Gemeinschaft mit der universalen Kirche, die in der ganzen Welt verbreitet ist.

Rom wurde aber damals im Osten nicht allgemein und nicht von allen als das entscheidende Zentrum der communio anerkannt. Wie im ersten Teil dieses Aufsatzes schon klargestellt wurde (s. oben S. 67) beweist die Sitzordnung auf dem Konzil, dass man die in Ephesos schuldig gewordenen Bischöfe, die von Leo aus der communio ausgeschlossen worden waren, als gleichberechtigte Konzilsväter ansah. Das Konzil reservierte sich selbst das Urteil über diese Bischöfe und behandelte die Vorentscheidung Leos praktisch als ungeschehen. Leo selbst überlässt es dem Konzil, das er, wenn auch widerstrebend, akzeptiert hatte, über die Wiederaufnahme der Schuldigen zu befinden. Er hatte ursprünglich durch seine Legaten zusammen mit Anatolios, die er aber nur als seine ausführenden Organe ansah, alles selbst entscheiden wollen (vgl. oben S. 95) (3). Das Konzil rehabilitiert die Hauptschuldigen von Ephesos (s. oben S. 77/78), ohne besondere Forderungen an sie zu stellen. Es lässt sie einfach als Konzilsväter zu (4), während Leo von rückkehrenden Häretikern — als solche sah er auch die Schuldigen von Ephesos an — schriftlichen Widerruf verlangte (5). Von den an der Rehabilitierung des Eutyches Mitschuldigen for-

(1) Ep. 85, PL 54, 923; ACO II IV, 44.
(2) Ep. 80, PL 54, 913.
(3) Ep. 82 (an Markianos), PL 54, 918.
(4) ACO II I 2, 109; M VII 48.
(5) Ep. 33, PL 54, 799.

derte Leo ein ausdrückliches und klares Anathem gegen den Häresiarchen (1). Das Konzil zeigte sich milder als Leo, weil eben sehr viele Konzilsväter von Chalkedon in Ephesos mit dabeigewesen waren. Auch in diesem Punkt setzte sich Leo nicht durch. Das Konzil zeigte sich jedoch streng mit den ägyptischen Bischöfen, die sich weigerten, den in Chalkedon bereits akzeptierten Brief Leos zu unterschreiben. Es sprach ihnen das Recht ab, einen neuen Bischof von Alexandrien zu wählen (2). Häretiker haben eben keine Rechte in der Kirche.

Im allgemeinen braucht es, damit jemand als Häretiker und damit als ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend zu gelten habe, eine Erklärung durch eine kompetente Autorität, durch den zuständigen Bischof oder durch den Bischof von Rom oder durch eine Synode. Wer sich aber gegen die Entscheidungen des ökumenischen Konzils von Chalkedon auflehnt, stellt sich damit ipso facto ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Man kann mit solchen Leuten keine Gemeinschaft pflegen. Das stellt Leo in einem Brief an den Kaiser Leon fest (3).

Das Konzil von Chalkedon hat trotz aller Menschlichkeiten, die ihm — wie allen anderen Konzilien — nicht fremd waren, für die Kirche Grosses und hoch Bedeutsames geschaffen. Die in Chalkedon aufgrund des Lehrschreibens Leos angenommene Glaubensformel ist durch die Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage gültig geblieben. Man muss sich freilich bewusst bleiben, dass keine Formel das unergründliche Mysterium der Menschwerdung des ewigen Wortes restlos ausschöpfen kann.

Das Konzil hatte die Aufgabe, den durch die Synode von Ephesos (449) gestörten Frieden der Kirche wiederherzustellen. Man muss bei nüchterner Betrachtung der Dinge gestehen, dass ihm diese Aufgabe nur recht unvollkommen gelungen ist. Im Osten ging der Kampf unentwegt weiter, vor allem in Ägypten, aber auch in Syrien und in Kleinasien. Schon der Nachfolger des Markianos, Leon I., sah sich veranlasst, eine Rundfrage an die Bischöfe zu richten, ob sie zu Chalkedon ständen oder nicht. Das war also keineswegs selbstverständlich. Drei Jahrzehnte nach dem Konzil stellte Kaiser Zenon in der Einigungsformel des « Heno-

(1) Ep. 85, PL 54, 923; ACO II IV, 45.
(2) ACO II I 2, 112; M VII 56.
(3) Ep. 162, PL 54, 1144; ACO II IV, 106.

tikon » die Lehre von Chalkedon offen in Frage. Das führte zum akakianischen Schisma (484-519). Kaiser Justinian (527-565) sah sich veranlasst, um endlich Frieden zu bekommen, den Monophysiten so weit wie möglich entgegenzukommen. Das führte zu der Tragödie von 553, zum 2. Konzil von Konstantinopel. Die Fronten verfestigten sich langsam. Die Schlussbilanz des Kampfes war diese: Etwa die Hälfte des Patriarchats von Antiochien, fast das ganze Patriarchat von Alexandrien, dazu die ganze armenische und die ganze äthiopische Kirche trennten sich wegen Chalkedon von der universalen Kirche. So ist es bis heute geblieben. Das ist keine sehr positive Bilanz für ein Konzil, das zur Einheit hätte führen sollen.

Man fragt sich, warum der Erfolg so gering war. Es hat in Chalkedon keine echte Auseinandersetzung, keinen wahren Dialog zwischen den streitenden Parteien gegeben. Man überfordert wohl ein Konzil der damaligen Zeit, wenn man von ihm einen solchen Dialog erwartet. Aber wir müssen eben doch sachlich feststellen, dass das tatsächliche Fehlen eines echten Gesprächs den Misserfolg erklärt. Die Opposition wurde in Chalkedon nicht wirklich überzeugt, sondern durch kaiserlichen Druck zu einem Lippenbekenntnis zur Glaubensdefinition des Konzils mehr oder weniger gezwungen. So kann man eben in der Kirche nicht echten und dauernden Frieden schaffen.

WILHELM DE VRIES S. J.

Studies on the Chronicle of Caroldo, with special reference to the history of Byzantium from 1370 to 1377

The following is an investigation of some manuscripts of the Venetian chronicler Jan Jacopo Caroldo († 1538) and an examination of the account by him of the events in Byzantium leading up to the war between Venice and Genoa that broke out in 1376 — the so-called Chioggia War (1).

The first part of the article comprises an examination of various manuscripts of the Chronicle, with the aim of showing which of them contains the true text of Caroldo in its ultimate form. The second part gives a revised account of the events in question, drawing on the information gathered in the previous investigation.

I. The three versions of the Chronicle

For the history of Byzantium between the years 1350-1382, the Chronicle of Jan Jacopo Caroldo has long been accepted as one of the most valuable and reliable sources. There are a number of almost identical manuscripts of the Chronicle which have

(1) The extracts from the three versions of Caroldo published in this article had been collected and transcribed by Fr. R.-J. Loenertz and I would like to take this opportunity to express my deep gratitude for all the help and encouragement he gave me. I would also like to thank the International Federation of University Women, the Twenty-Seven Foundation Awards, and the University of London Central Research Fund without whose financial help this work could not have been undertaken. Finally my especial thanks are due to Dr L. Fortunato Vitale for constant assistance in checking in the Archives and Miss J. M. Richmond for her invaluable cooperation in writing this article.

been used widely until now, and it has always been assumed that these are authentic and reliable copies (1). In the course of working on a previous article however (2), I noticed serious discrepancies between these manuscripts on the one hand and Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514) on the other — a manuscript which had already been proved to be an autograph draft made by Caroldo himself (3). The question immediately arose: were these discrepancies the result of changes made by Caroldo himself — in other words, do they represent a yet further stage of the Chronicle, subsequent to the autograph draft, or are they changes made by an independent copyist? (4)

In order to answer this question satisfactorily, a detailed examination and cross-checking was necessary. Since it was not possible for me to subject the whole of the Chronicle represented in the autograph copies to such a careful investigation — they cover respectively the years 1289-1381 and 1367-1382 — I took a small section. I chose extracts from the years 1370 to 1377, because these form a natural, interesting unit for the Byzantine historian (5). They cover John V's visit to Venice to negotiate in person the sale of the island of Tenedos, and the beginning of the Chioggia War between Genoa and Venice to which the sale gave rise. During these years Byzantium's part in the Chronicle is that of one of the principal protagonists in the dispute; once the war shifts away from Tenedos, Byzantium's role in the narrative diminishes and the story focuses on the two Italian rivals.

(1) For a description of a number of Caroldo manuscripts examined in this article see below pp. 125-127.

(2) " John V Palaeologus in Venice (1370-1371) and the Chronicle of Caroldo: a re-interpretation ", *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 76-84.

(3) Loredana ARVATI in her thesis *Gian Giacomo Caroldo e la sua cronaca* (Tesi di Laurea di Storia Medievale. Università di Padova, Facoltà di Lettere, 1962) identified Codex 2448 as being in Caroldo's hand, and I would like to thank her for allowing me to read her thesis. However Dr Arvati did not attempt to compare the contents of the different manuscripts.

(4) The question of authenticity was first raised by R.-J. Loenertz in his article " Jean V Palèologue à Venise (1370-1371) ", *Revue des Etudes Byzantines* 16 (1958), 231.

(5) These extracts are given in Appendix I.

Unfortunately, as I discovered in the course of my investigations, this choice had one disadvantage in that it covered a section complete in itself about which any copyist might have views of his own, and for which alternative sources were available. This means that my findings for this section cannot be accepted as being necessarily applicable to other sections of the Chronicle. But in so far as my investigations show that the text has been altered for the worse, they may perhaps suggest that other parts of the Chronicle should be used with some caution until these too have been tested.

For the section I had chosen, it was necessary to compare and check three existing versions, namely two autograph drafts of the Chronicle and one of those manuscripts regarded up to now as definitive. By comparing the two autograph versions with each other it is possible to establish something of the method Caroldo used in re-writing his Chronicle and of the kind of changes he made in his text. After collating one of the later copies with these autograph drafts, it becomes possible to assess the nature of the differences and whether Caroldo himself or someone else was responsible for them.

The autograph drafts are two of a group of three anonymous and incomplete manuscripts of the Chronicle. These are:

Venice, Biblioteca Marciana, Cod. It. VII 803 (coll. 7295). Paper, 287 ff. This is described in the catalogue as *Miscellanea di Storia Veneta* and contains various pieces on different sized paper, relating to the history of Venice, including the Caroldo Chronicle. The Chronicle f. 19-144, covers the years 1367-1382, but with certain lacunae. It begins with " el giorno sequente da poi celebrate le exequie et consuete cerimonie " and ends " essendo hormai venuta l'hora che andiate alle case vostre ", and corresponds in fact to the tenth and last book of the complete manuscripts of Caroldo. It is in fact a rough draft of the Chronicle in Caroldo's own hand. This version of the Chronicle will be referred to in this article as Cod. 803 (1).

(1) The beginning of Cod. 803 corresponds to the two other manuscripts discussed here as follows: Cod. 803, f. 19 (olim 1) = Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514), f. 158; Cod. Marc. It. VII 128*A* (coll. 8639), f. 325e. For some of the items included in Cod. 803 see below App. II.

Venice, Biblioteca Marciana, Cod. It. VII 2448 (coll. 10514). Paper, 292 ff. This is known as *Annali Veneti 1289-1381* and corresponds to books V to X of the complete Chronicle, but unlike the complete chronicle it is only divided into sections and not into books and it lacks both the beginning and the end. In the beginning only two folios are missing (corresponding to f. 126-128 of Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)). The gap at the end is more serious, corresponding to folios 118v-144 of Cod. 803 and ff. 435-454 of Cod. 128A. It begins with " A pena Joanne Dandolo Duce era passato di vita, che usci una voce universale del popolo che dimandava duce Jacomo Theupolo..." and it ends with " Ditto oratore fu gratamente ricevuto dal Duce Leopoldo ". This is also an autograph draft of Caroldo, and is a fair copy of Cod. 803, derived directly from it, but corrected in places, and, of course, lacking the end. This manuscript will be referred to as Cod. 2448.

Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Palat. Vind. 6170. Paper, 467 ff. This is known as *Annali Veneti dal 1289 al 1381*. The main section, f. 1-412, contains the Chronicle. It begins " A pena Joanne Dandolo Duce era passato di vita, che usci une voce universale del popolo che dimandava duce Jacomo Theupolo..." and it ends with " Detto oratore fu gratamente ricevuto dal Duce Leopoldo ". (The rest of the codex consists of a list of prices and the contributions made by various Venetian families to the State during the siege of Chioggia by the Genoese in 1379, and has nothing to do with Caroldo. It was added by the copyist of this codex presumably because he realized that the text was incomplete. Part of this information is also found in Cod. 3347, ff. 1-5, of the Bibliothèque Sainte-Geneviève in Paris). This is a 17th century copy of Cod. 2448, and for the years in question it is completely accurate except for a lacuna of two and half lines [1]. As such it is (to anticipate our findings somewhat), the only

[1] f. 324v. The missing lines are " miser Andrea Gradenigo, il qual si mese al viagio con la galea sopracomito miser Nicolò Stamerio. Gionto ditto oratore a Constantinopoli, dopo fatte le salutatione à ditta maesta ". Cf. App. I, § 2.

exact copy of Caroldo's own autograph fair copy, and like the autograph version it is incomplete.

There are numerous complete copies of the Chronicle:

Venice, Biblioteca Marciana, Cod. Marc. It. VII 127 (coll. 8034). Paper, 773 ff., 16th century (1).

Venice, Biblioteca Marciana, Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639). Paper, 454 ff., 16th century. (At the end of the manuscript there is a section of 10 folios continuing the story up to the year 1403. This however does not form part of the Chronicle and is of no historical value).

Venice, Biblioteca Marciana, Cod. Marc. It. VII 128B (coll. 7443). Paper, 1,090 pages. 17th century.

Venice, Biblioteca Marciana, Cod. Marc. It. VII 320 (coll. 8468). Paper, 602 ff., 16th century.

Padua, Museo Civico, Cod. CM 107. Paper, in two volumes, containing in all 428 ff., followed by 93 unnumbered folios with an index of events and proper names added by Niccolò Caroldo in 1585. The volumes bear the coat of arms of the Caroldo family (2). Late 16th century.

London, British Museum, Cod. B.M. King's 147. Paper 414 ff. 17th century.

Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Paris. It. 320. Paper, 389v ff., 17th century.

Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Paris. It. 321. Paper, 303 ff., 16th century.

Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Palat. Vind. 6343-4. Paper, in two volumes, containing respectively 478 ff. and 299 ff., 17th century.

Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Palat. Vind. 6153. Paper, 400 ff. 16th century.

With very slight variations in language the title of these manuscripts is *Historia Veneta dal principio della città fino all'anno*

(1) This manuscript and the two following have been already described by F. THIRIET, " Les chroniques vénitiennes de la Marcienne et leur importance pour l'histoire de la Romanie gréco-vénitienne ", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 66 (1954), 266-272.

(2) V. LAZZARINI, « Il testamento del cronista Gian Giacomo Caroldo: per un'edizione della sua cronaca ". *Scritti storici in memoria di Giovanni Monticolo*, Venice, 1922, p. 286, n. 2.

1382, scritte dal Magistro ser Giovanni Giacopo Caroldo, segretario dell'illustrissimo Consiglio dei Dieci. The chronicle begins with an introduction " Sogliono gli huomini che vivono nel discorso di ragioni..." then follows the chronicle itself beginning with " Athila re de Heruli, partito de Scythia...". It is divided into ten books and ends with " Restami ringratiarvi della benigna audienza m'havete data essendo horamai venuta l'hora che andiate a riposare ".

Of this group the two manuscripts usually preferred are Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639) and Cod. Padua CM 107. Of these I chose the first (which I shall refer to in future as Cod. 128A), on the grounds that it is linguistically closer to the autograph manuscript Cod. 2448, and like Cod. 2448. it is not divided into books, but follows on the whole the divisions and paragraphs in Cod. 2448.

Cod. 803 was recognized by V. Lazzarini some years ago as being a rough draft in Caroldo's own hand (1). He argued that a manuscript which contained so many corrections, cancellations and additions could not have been anything else but the author's own rough draft, and if we compare the handwriting of this manuscript with that of the Relazione to Marino Sanudo from Constantinople in 1503 which bears Caroldo's signature (2), there is no doubt that both scripts were written by the same hand. The two handwritings are not alike at first glance, since the rough draft is written fairly hurriedly, with a thickish nib, whereas the Relazione is written in a careful, leisurely hand, with a finer nib, on a different kind of paper, and obviously at a different period of the writer's life. All these factors are bound to alter the over-all appearence of the handwriting, nevertheless a careful examination of the letters leaves no doubt that the same man wrote both.

If we then compare the handwriting of Cod. 803 with that of Cod. 2448 it is clear that the latter is also in Caroldo's hand (3). If we examine it carefully, it also becomes apparent that Cod.

(1) V. Lazzarini, " Il testamento ", p. 286, n. 1.

(2) Marino Sanudo, Diarii, Cod. Marc. It. VII 233 (coll. 9220) f. 219v. See below plates 1, 2, and 3.

(3) Dr Arvati also examined these three manuscripts and came to the same conclusion, namely, that all three are by the same hand.

2448 is a fair copy of Cod. 803. The text in the two manuscripts is virtually identical, and the differences, apart from three brief omissions, are a result of polishing the style, as the reader can see for himself. Cod. 803 contains numerous additions, corrections and cancellations, which are taken over into Cod. 2448, but Cod. 2448 contains no new material not found in the other draft. Again, where Cod. 803 is full of alterations, there are very few in Cod. 2448. It shows signs of rewriting — there are minor improvements in style — but where possible the previous word is carefully rubbed out and written over. This of itself would be sufficient to suggest that at the time of working on it, the author intended this manuscript to be the final draft. Sometimes his desire to polish and simplify leads him to omit small details (1), and there are the three brief but important omissions just mentioned. In all three cases the information is contained in one or two lines only, and it is not possible to tell whether they were left out by mistake or design. When the Venetian ambassador Andrea Gradenigo is given his instructions before his visit to the emperor John V in 1375, Cod. 803 tells us that he was to attempt to see the newly-crowned emperor Manuel II, should the old emperor's illness make a meeting with the latter impossible (2). More importantly, only Cod. 803 tells us that the negotiations over Tenedos in 1370-1371 were broken off at John V's request (3). Third, Cod. 2448 lacks the report that Carlo Zen was sent in May 1377 to undertake the defence of Tenedos because Antonio Venier had not yet arrived. Since we can check one of these items from the Deliberations, there can be no question of Caroldo's having left them out on the grounds of accuracy.

It is unfortunate that the rough draft has a lacuna between folios 59v and 72 (modern numbering, made after the loss, folios

(1) Cod. 803, f. 111: " alli 6 jugno comparseno 30 galie de gli inimici "; Cod. 2448, f. 283: " Poco da poi comparseno un buon numero de galie inimichi ".

(2) Caroldo derived this information from the Deliberation of the Senate dated 15 February which still survives. Archivio di Stato di Venezia (= A.S.V.), *Senato. Misti* 34, f. 164 (= F. THIRIET, *Régestes des Délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, v.I, Paris, 1958, no. 553, p. 137).

(3) R.-J. LOENERTZ, " Jean V ", pp. 226-230; J. CHRYSOSTOMIDES, " John V ", pp. 76-78.

80v and 81 as this includes passages for the years 1375-1377, namely, the events relating to the rebellion of Andronicus IV against his father in 1373, Marco Giustinian's negotiations in Constantinople, the annexation of Tenedos by the Venetians and the Venetian complaints addressed to the Duke of Genoa by the Venetian ambassador Piero Giustinian (1). We can never know how far the narrative in the missing folios was identical with that of the fair copy, but the gap of 12 folios corresponds to 15 folios of the Cod. 2448 (f. 231-244), written on the whole in larger letters with fewer abbreviations, and when the narrative is resumed in the surviving folios after the lacuna it is identical with that of Cod. 2448; this would suggest that in the rough draft the missing narrative must have been substantially the same as in the fair copy.

The important point that emerges from a careful comparison between the rough draft and the fair copy is that, leaving aside the three omissions and the lacuna and apart from stylistic polishing, the text is identical in both drafts. The omissions indicate nothing of any purpose — they seem to be accidental — and, most important in the light of what follows, the sequence of the sentences dealing with the incidents leading up to the Chioggia War is the same in both.

Although Caroldo obviously meant Cod. 2448 to be the final draft of his chronicle at the time when he was working on it,

(1) The beginning of the lacuna in Cod. 803 corresponds to Cod. 2448 and Cod. 128A as follows:

Cod. 803, f. 80v (olim 59v), lin. 29: "li fu da lui risposto che non mancheria da quanto haueua promesso, siche lo excellentissimo Duce hauea causa de laudare le operation de sua Signoria..." Cod. 2448, f. 231, lin. 8: "Gli fo risposto dal signor de Padoa chel non mancherebbe di quanto lhauea promesso, siche la Ducal S(ignoria) harebbe causa di laudar le operation sue..." Cod. 128A, f. 381v, lin. 23: "Gli fu risposto dal signor di Padoa ch'el non mancarebbe di quanto l'hauea promesso, si che sarebbono lodate l'operation sue...".

Extent of the lacuna in Cod. 803, between f. 80 (olim 59) and 81 (olim) 72) there is a gap of 12 folios (olim 60-71), the content of which corresponds to the f. 231-244v of Cod. 2448 and f. 381v-399v of Cod. 128A.

End of the lacuna in Cod. 803, f. 81 (olim 72), lin. 1; "Il duce et comun di Genoa rispose che l'hauea..." = Cod. 2448, f. 244v lin. 2: "Il duce de Genoa gli rispose..."; Cod. 128A, f. 399v lin. 22: "Il Duce di Genoua rispose al Veneto oratore...".

the possibility always remains that at some later period in his life he revised the Chronicle again, and that the complete manuscripts which we possess are based on this revision. We can consider this in more detail when we have examined the critical differences between Cod. 2448 and Cod. 128A.

For the years we are concerned with, 1370-1377, there are roughly thirty omissions, alterations and additions. Many of these are only minor, some consisting of one or two phrases only [1], while others, though they depart strictly speaking from the text of Cod. 2448, contain legitimate and probable deductions, and are not at first sight materially important [2]. There remains however a residue of alterations which go well beyond any question of stylistic improvement. In three instances the text of Cod. 2448 has been altered to introduce an element of bias into an account which was strictly impartial, there are seven alterations resulting in misstatement of fact, where Cod. 2448 is accurate, and there is one small but important omission. We shall now take these eleven instances in turn.

The omission by itself is of small importance as evidence, since we found three such omissions between the first and the second drafts of the autograph manuscripts. Cod. 2448 gives the name of the negotiator who worked with Marco Giustinian to conclude the agreement over Tenedos with the Emperor John V in 1376, as Donato Tron. But Cod. 128A says simply that the negotiator was Marco Giustinian, and makes no mention of anyone else. Now Donato Tron was the man who had been chosen by the Senate in 1373 in response to the emperor's request for a delegate with whom he could speak without the need of an interpreter [3], and it has always been assumed that these negotiations concerned the island of Tenedos and the exchange of the crown

(1) App. I, § 2, lin. 31-34; § 5a, lin. 1-10 (a useful clarification); § 6, lin. 1-3; § 8, lin. 1; § 10, lin. 3-4 and lin. 6-9; § 13, lin. 15-18. The alterations and additions are given in italics.

(2) App. I, § 7, lin. 1-5, 8-10 and 20-22; § 5a, lin. 1-10 (though "accarezzato dall'imperatore" must be taken as an imaginative heightening of the narrative!); § 8, lin. 6-7; § 9, lin. 22-28; § 9, lin. 52-53 (information independently volunteered by the copyist which is correct; see also p. 144, n. 5).

(3) *A.S.V. Senato. Misti* 34, f. 45v (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 521, p. 130).

jewels (1). It is significant therefore that Donato Tron should appear in Constantinople in the year when the negotiations were satisfactorily concluded, and the obvious deduction is that the Senate had these negotiations in mind when appointing him, although there is no other evidence for this. We know that he did in fact go to Constantinople at this time, from a Deliberation of the Senate of July 1376, where he is referred to as being well informed concerning the situation in Constantinople and bearing letters of credence from John V (2).

The other ten examples are more indicative. We will number them A-J for easier consideration. We noticed that theer is no difference of any value between the rough draft and the fair copy in Caroldo's writing as far as the sections leading up to the Chioggia War are concerned. For the writer of Cod. 803 and Cod. 2448, (or if preferred, for Caroldo at this stage of his life) the Chioggia Was war simply one more episode in the long story of Venetian history. He is completely impartial about it. This impartiality has vanished by the time we come to Cod. 128A. Cod. 2448 characterises the war as this " crudelissima guerra ", without attempting to apportion the blame for its outbreak. Cod. 128A lays the blame squarely on the Genoese, and alters the text in four places to do so.

(A) In the general introduction the Genoese are now designated as its principal author, this is followed almost immediately by a long paragraph (B), not to be found in the other drafts, extenuating the Venetians who had " tried everything to pacify the hearts of the Genoese, who every day demonstrated more and more the extreme hatred which they bore for the Venetians " (3).

The explanatory preface in which Cod. 2448 mentions that the Venetians had enjoyed favourable treatment at the emperor's

(1) O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Warsaw, 1930, p. 271; T. Bertelè, " I gioielli della corona bizantina dati in pegno alla Repubblica Veneta nel sec. XIV e Mastino II della Scala ", *Studi in onore di Amintore Fanfani*, ed. A. Giuffrè, v. 2, Milan, 1962, pp. 129-130.

(2) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 127v: " Quod nobilis vir Donatus Truno informatus de factis Romanie, et habens litteras credulitatis a domino imperatoris Constantinopolis, possit interesse isti consilio quotiens tractabitur de dictis factis dicendo suam opinionem, et non capiendo partem ".

(3) App. I, § la, lin. 6-7 and § lb, lin. 1-7.

hands, in that he had negotiated the cession of Tenedos to them, is omitted, and instead we find (C), the reiterated statement that the Genoese could not tolerate the idea that the Venetians should have the island of Tenedos. Cod. 2448 mentions this, it is true, later on, but without emphasis, en passant as it were, and not as a defence or explanation. Nor is there any attempt in Cod. 128A to fit this sentence properly into its new context. It is left hanging in the air.

Finally, (D), Cod. 128A informs us that the inhabitants of Tenedos replied to Andronicus' demand for surrender with the statement that they had been instructed by the Emperor John " should they be unable to defend the island themselves to surrender themselves to the Venetians, and should they receive no succour from them, to the Turks, rather than give themselves up to the Genoese " (1).

This sudden partiality for the Venetians could have been the result of a change of heart in Caroldo — that will become clearer later on — but the immediate source is quite concrete. The passage is taken from Chinazzo (2), not however directly but through Andrea de Redusiis de Quero (3), as a comparison of the three relevant passages will show:

Chinazzo p. 18-9	de Redusiis p. 757B	Caroldo Cod. 128A
et è vero che l'imperador Chaloiani per i tempi passadi aveva chomesso a quelli de Tenedo che se mai per algun tempo ch'el fusse desmeso delo imperio o fosse per che chaxon se volesse, che mai non dovesse dar Tenedo a	quum ab illo jam diu mandatum habuissent, quod si contigeret deponi de imperio, et illos per se insulam et oppidum non posse defendere, quod illam Venetis et non aliis tradere deberent. Quibus succurrere non valenti-	dal quale haueano ordine che quando non potesseno difendersi da per loro, deuesseno dar quell'isola alla Signoria di Venetia, et quando da quella non possino hauer soccorso, più tosto dar si à Turchi che à Genouesi (4).

(1) App. I, § 8, lin. 12-25.

(2) Daniele Di Chinazzo, *Cronica de la guerra da Veniciani a Zenovesi*, ed. V. Lazzarini, *Deputazione di Storia Patria per le Venezie, Monumenti Storici*, nuova serie XI, Venice, 1958.

(3) Andrea De Redusiis de Quero, *Chronicon Tarvisinum*, ed. L. A. Muratori, Rerum Italicarum Scriptores, 19, Milan, 1731, 735-866.

(4) App. I, § 8, lin. 12-25

Chinazzo o. 18-9	de Redusiis p. 757B	Caroldo Cod. 128A
Çenovexi ni a persona ch'el podesse vignir in man de Çenovexi; et quando ch'el vegnisse chaxo che per assedio o altra chaxon i non se podesse tegnir, che i se desse a Veniciani liberamente; e quando Veneciani non gi volesse accetar o non podesse, chomandò che se desse anançi dar a Turchi che a Çenovexi, el qual Turcho confina per meço Tenedo da l'altra parte della bocha del porto de Tenedo, la qual è larga cinque miia.	bus, eam potius Teucris ex opposito dominantibus, quam Januensibus in deditionem darent.	

In fact, if we turn back to the thirty discrepancies between Cod. 2448 and Cod. 128A, mentioned above (1), we find that no less than nine of them are derived from de Redusiis, and all but one of these is derived in turn from Chinazzo, that is, there are eight more in addition to the one just quoted.

Four of these interpolations are so slight that we had already 'excused' them as being legitimate or probable deductions of a copyist:

Chinazzo p. 17	de Redusiis p. 756C	Caroldo Cod. 128A
el cual fiol se metè in animo de tuor la segnoria al pare	qui machinatus est patrem et imperium invadere	machinaua priuar il padre et farsi imperatore (2)
p. 18	p. 756E-757A	
Siando quelli de Pera e altri Zenovexi e altri	convenientibus Januensibus, qui erant in	Genouexi ... gli diedero tal fauore che con

(1) See p. 131.
(2) App. I, § 6, lin. 10-12.

p. 18	p. 756E-757A	Caroldo Cod. 128A
amixi de lo fiolo delo imperador che l'aveva in Chonstantinopoli tuti concordati	Pera cum amicis Chirandronici	aiuto delli baroni inimici del padre (1)
	p. 756E	
dovesse dar a Zenovexi lo chastello de Tenedo, el qual si è la chiave della bocha a tuti queli del mondo che voia navegar in lo Mar Maçor, çoè ala Tana, in Trabexonda et in assa' altre parte.	quod insula Tenedos cum terra et oppido ad manus perveniat Januensium ad exterminium Venetorum, qui de cetero prohibeantur in Mare Maius ad Tanam navigare.	et deuedar la nauigation della Tana à Venetiani con la ruina loro (2).
p. 19	p. 757C	
Et al tempo ch'el pensava che le galie da marchado dovesse tornar in driedo el dito miser Marcho tornà in Chostantinopoli et aspetale là, e questo fo de otubrio 1376. E çonte le dite galie da marchado in Chostantinopoli el se parti el dito miser Marcho in schorta de quale e vene fina a Tenedo.	Et quum tempus appropinquaret, venit Constantinopolim, et illas venientes suscepit, et de societate Tenedos navigaverunt.	Et quando li parue che le galee fussero espedite dalla Tana andò à Constantinopoli per incontrarle et accompagnarle, et di conserua nauigorono insieme al Tenedo (3).

(1) App. I, § 7, lin. 8-10.

(2) App. I, § 7, lin. 20-22. The passage in Codex 128A should obviously read " et deuedar la nauigation della Tana à Genouesi " since the traffic of Tana was in the hands of the Venetians, but " con la ruina loro " must refer to them and not to the Genoese. This can only be explained as a slip of the pen.: This slip was corrected by the copyist of Cod. Paris. It. 320, f. 338, and his text runs as follows: " et per ricognitione del ricevuto beneficio promise Tenedo ai Genovesi, et di prohibir la navigatione della Tana a Venetiani con la ruina loro ".

(3) App. I, § 9, lin. 22-28. This refers to the patrolling of the Gulf by Marco Giustinian in 1376; the Senate had ordered him to escort the merchant galleys to and from Tana. The four chronicles, including the

The four remaining examples of borrowing (E, F, G, H) are less innocuous.

(E). When giving the account of the blinding, imprisonment and escape of Andronicus IV, the son of John V, Cod. 2448 says simply that John, like Murad, blinded his son, who succeeded in escaping to the Genoese in Pera. But Cod. 128A has:

> " et lo mandò in Pera in un monasterio " (1)

(Chinazzo p. 17:

> " el pare fo contento ch'el fesse la vita soa in Pera in un luogo de frari "

de Redusiis p. 756D:

> " jussit in Peram adduci et apud aliquos Fratres Claustrales alimentari mandavit ").

But as the Short Chronicle no. 47 attests, the monastery was not in Pera; it was the monastery of Anthony Cauleas situated in Constantinople, and it was *from* here that Andronicus escaped to Pera (2).

(F). According to Cod. 2448, the Senate reacted to Marco Giustinian's arrival in Venice with the news of the annexation of Tenedos, by electing Antonio Venier as first baiulus and captain of Tenedos, and two sopracomiti, Bertuci Dolfin and Lorenzo Contarini, who were to take the two provveditori Zuan Gradenigo and Piero Corner to Tenedos, where they were to look after the fortifications of Tenedos with the baiulus and Donato Tron (until he left). At a later date however the Senate ordered two more

---

autograph version of Caroldo, are in agreement as to the main lines of these activities but there are minor discrepancies which will be discussed below. The copyist makes Giustinian meet the galleys from Tana in Constantinople and sail together with them as far as Tenedos. Caroldo however makes Giustinian escort them as far as Cape Malea and then return to Tenedos.

(1) App. I, § 6, lin. 18-20.

(2) S. Lampros – K. Amantos, *Βραχέα χρονικά*, Athens, 1932, no. 47 (p. 81) 52-3; R.-J. Loenertz, " Autour du Chronicon Maius attribué à Georges Phrantzès ", *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (= *Studi e Testi* 123), Città del Vaticano, 1946, p. 301, n. 67.

galleys to be prepared, in addition to the ten galleys under the command of the Captain General of the Gulf, Piero Mocenigo. The new sopracomiti with these ships were Carlo Zen and Michiel Sten, who were ordered to sail to Crete to find out about the Genoese activities in the area, and if necessary sail to Tenedos, where Carlo Zen was to undertake the defence of the island. None of the other chroniclers mentions the first two sopracomiti, Dolfin and Contarini. Chinazzo gives only a summary account of the election of the officials, being on the whole interested mainly in the heroes of the Chioggia War. (Perhaps we may assume that Bertuci Dolfin and Lorenzo Contarini did not excel themselves!)

> "... subito la Segnoria de Veniexia provete de far chapetanio e provedadori per mandar in guarda de Tenedo e fo fato miser Antuonio Venier de San Zane Degolado de Veniexia e provedador fo fato miser Zan Gradenigo e miser Piero Corner proculator de Veniexia, et adesso armado do galie, de le qual fo patroni miser Charlo Zen e miser Michiel Sten " [1].

de Redusiis follows him:

> "... placuit consilio Venetorum duas armare galeas et ad protectionem et fortificationem insulae et oppidi Tenedos illas transfretare; sicque confestim factum exstitit. Cum quibus profecti sunt Marcus Zeno et Michael Steno, eorum capitaneo designato Antonio Venerio, provisoribus additis sibi Johanne Gradenico et Petro Cornario " [2].

and Cod. 128A in turn follows de Redusiis by substituting Zen and Sten for Dolfin and Contarini:

> " Fu statuito armar due galee per custodia di quell'isola, sopracomiti messer Carlo Zen et messer Michiel Sten, con le quali fù mandato capitano et baylo di Tenedo messer Antonio Veniero " [3].

However, we know from the Deliberations of the Senate that preparations for the despatch of these two galleys (under Dolfin and Contarini) were well under way on 18 December

(1) CHINAZZO, p. 20.

(2) DE REDUSIIS, p. 757D-E. He calls Carlo Zen Marcus Zen, presumably an inadvertent borrowing of the name from Marcus Giustinian.

(3) Codex 128A, App. I, § 10, lin. 20-27.

1376 (1); the decision to send two further galleys to Tenedos in May 1377 under the two other sopracomiti Carlo Zen and Michiel Sten as an additional reinforcement to the ten galleys under Piero Mocenigo, is attested by the few surviving Deliberations of the Senate (2) and also by Jacobus Zen (3). Therefore in this matter too Cod. 2448 is right.

(G). The third mistake derived from de Redusiis alone, is the title of "captain of the merchant galleys" as applied to Donato Tron in October 1376. Chinazzo (4) says that Tron was on board the "galleys from Venice", and although he prefixes them with the words "dite galie", it is not in fact clear whether he means the merchant galleys which had returned from the Black Sea on their way home to Tenedos, or another set of galleys which joined Marco Giustinian and the merchant vessels in Tenedos at the same time. De Redusiis seems to have adopted the first interpretation and ascribed to Tron the title of captain of the merchant galleys which had returned from the Black Sea and Cod. 128A takes it over in turn. We know however from the Deliberations of the Senate of 13 June and 5 September 1376 that the captain of the "galee viagii Romanie" was Saraceno Dandolo (5). There is a further reason why Donato Tron could not have been

(1) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 145. The last reference to these two galleys is on 13 January 1377 (ibid., f. 150). The names of the sopracomiti are not given in these Deliberations.

(2) 2 May 1377, A.S.V. *Senato. Misti* 36, f. 7. On the same day Piero Gradenigo proposed that a force 400 strong should be recruited to be sent out to Mocenigo to deal with the situation in Constantinople, and that letters informing Mocenigo of their decision should be sent immediately. This confirms that Piero Mocenigo was already in these parts.

(3) Iacobus ZENO, *Vita Caroli Zeni*, ed. G. ZONTA, *Rerum Italicarum Scriptores*, 19, 6, Bologna, 1940, p. 14, lin. 32-34: "Petrus Mozenigius imperator ... delectus est. Nec longe post duas quoque addere triremes, paratae classi, consultius iudicatum. Carolus uni ex his frequentibus votis praefectus est, alteri Michael Stenus".

(4) CHINAZZO, p. 19.

(5) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 120 and f. 132v. It is interesting to note that Andrea Navagiero, *Storia della Repubblica Veneziana*, ed. L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, 23, Milan, 1773, p. 1057A-B gives the name of the captain of the merchant galleys as Santino Dandolo. This is partly correct, but Navagiero seems to confuse names very easily for further down in the text Carlo Zen becomes Carlo Zorzi!

the captain of the merchant galleys for the voyage of Romania and Tana. These left Venice on 27 July (1), whereas only the day before, on 26 July, the Senate granted him permission to appear before the Council to express his views on the situation of Romania, " whenever this should be discussed ", as he was well informed on the matter, and had letters of credence from the emperor (2). He remained in Venice at least until 1 October 1376, for on that day he failed to secure his election as one of the five members (sapientes) of the council to examine afresh the situaion in Romania (3). He must therefore have left Venice shortly after in charge of yet another set of galleys to reinforce Giustinian's fleet on the news of the Genoese naval force gathering in the Aegean (4), and, perhaps, of Andronicus's rebellion, but there is no evidence for this.

(H). When describing the arrest of a Venetian ship by Andronicus in retaliation for the annexation of Tenedos by the Venetians, Cod. 2448 mentions two ships. One of them was pursued up to the walls of Constantinople, the other, whose owner is given as Michiel Duracino, was actually captured.

Chinazzo mentions only the second ship and gives the name of its owner as Piero Condomer:

> " Subito el fe' sostegnir una chocha de Veniciani che vegniva da la Tana, paron ser Piero Condomer de San Zeremia de Veniexia " (5).

de Redusiis repeats this:

> "... cocham unam Venetorum, quam gubernabat Petrus Dodelmario, in Constantinopolim detinuerunt ..." (6).

(1) Originally the galleys were to leave on 17 June 1376 (A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 114v (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 579, p. 144) but on 11 July the date was extended to 27 July (A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 123v).

(2) Deliberation cited above p. 129, n. 2.

(3) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 139v.

(4) 26 July 1376, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 127 (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 581, p. 145).

(5) CHINAZZO, p. 20.

(6) DE REDUSIIS, p. 757D. This *Dodelmario* is probably either a printing error or a copyist's error in the manuscript from which the Muratori edition was made. But the manuscript our copyist consulted must have had *Co*delmario.

Cod. 128A ignores the second ship completely and attributes both names to the owners of the first vessel, giving it two padroni:

> "... con una naue grossa patronizzata de Michiel Duracino, essendo stà perseguitata dalli Genouesi de Pera la naue patron Piero Condulmero sino sotto Constantinopoli " (1).

It is possible that it is Chinazzo and not Caroldo who is correct in this particular instance, but it is more probable that Caroldo is right, since the passage forms part of a section of his chronicle describing Piero Giustinian's embassy to Genoa to protest against the Genoese support of Andronicus (including the incident of the two ships) (2), and it is extremely likely that Caroldo derived his information from the commissio given to Piero Giustinian before his departure for Genoa, which he, Caroldo, must have seen in the Secreta.

We now have eight instances so far where Cod. 2448 has been deliberately altered: three injections of anti-Genoese bias followed by a piece of fictitious information and four additions of incorrect material. There remain two more discrepancies between Cod. 2448 and Cod. 128A.

Discrepancy number nine (I), arises from the commissio given to Marco Giustinian concerning the Empire of Trebizond. According to Cod. 2448, the captain general was instructed to sail to Trebizond and depose Alexis III Comnenus who had refused to acknowledge debts to the Republic incurred as a result of damages inflicted on Venetian merchants. He was to be deposed in favour of Michael Palaeologus (3), the son of John V, or a certain sire Andronicus. Cod. 128A assumes that this was Andronicus IV, the son of John V, mentioned later on in the narrative, and adds " or the other son " sire Andronicus. But that cannot be. The

(1) Cod. 128A, App. I, § 9, lin. 63-64.

(2) Cod. 2448, App. I, § 12.

(3) Michael Palaeologus tried unsuccessfully to seize Trebizond once before in 1373. None of the sources however give any clue as to whether the attempt was a single-handed adventure or whether it had the support of others. Shortly after this earlier incident he married the daughter of Dobrotice. (Michael Panaretus, *Χρονικὸν Τραπεζοῦντος* ed. S. Lampros, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 4 (1907) 288-289; also *Ποντιακὰ* 2 (1947) 56; *Chronicon Breve* (1341-1453) Cod. Vat. Graec. 162, ed. R.-J. Loenertz, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 28 (1959) 208, § 12).

commissio to Marco Giustinian, which fortunately survives, is explicit on this point (1). Michael Palaeologus is referred to as " quodam dominus Michael Palaeologus " and this is qualified immediately with the words " the son of the emperor of Constantinople ", whereas Andronicus is referred to simply as " quodam dominus Andronicus " with no patronymic or further qualification. If we consider Cod. 128A's assumption that the Andronicus involved is the son of John V, the difficulties immediately become apparent. The Senate makes it clear to Marco Giustinian that he is to sponsor Michael's accession to the throne of Trebizond only if John V agrees to renew the five-year treaty. Should the emperor refuse, the Captain General is to conclude an agreement with sire Andronicus " to whom the Empire of Trebizond belongs ".

At this time Andronicus IV was imprisoned in the monastery of Cauleas for rebelling against his father, and since Venice negotiated her agreements successfully with John V, albeit with occasional disputes, she had no reason to undermine his authority while he was actually on the throne. Moreover, rumour had it that Andronicus had been encouraged in his rebellion by the Genoese, and this would surely disqualify him at once as a possible candidate in the eyes of Venice (2). And in any case, we are told in the commissio specifically that the Empire of Trebizond belonged to sire Andronicus.

Jorga assumed long ago that this sire Andronicus belonged to the family of the Comneni (3). He could perhaps be tentatively identified with the eldest and illegitimate son of Alexis III Comnenus, the Emperor of Trebizond, who on 14 March 1376 fell

(1) 12 March 1376, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 100v: " Cum pro parte Dobrotice rogati simus quod de Imperio Trapesunde procuremus pro quodam eius genero domino Michali Palaeologo, filio domini Imperatoris Constantinopolis, similisque requisitio nobis facta sit pro quodam domino Andronico, ad quem ipsum imperium Trapesunde spectare dicitur ". Full text in N. JORGA, " Veneţia in Marea Neagră ", *Analele Academiei Române*, Memoriile Secţiunii Istorice, ser. II, tom. 36 (1913-1914), 1058-1062. Unfortunately F. THIRIET, *Régestes*, no. 576, p. 143-4, interprets this deliberation wrongly and makes the same mistake as the copyist of Cod. 128A.

(2) DE REDUSIIS, p. 756C-D.

(3) N. JORGA, " Veneţia in Marea Neagră ", p. 1051.

to his death from one of the windows of the palace (1). If the identification is proved to be correct, this incident which coincided with the Venetian attempts to depose Alexis III might suggest a family feud as distressing as that of the Palaeologi. This problem however is beyond the scope of this article.

(J). In the case of the tenth and last discrepancy in Cod. 128A, Cod. 2448 is already itself obscure, namely in the account of the negotiations undertaken by John V in 1370-1371 over the island of Tenedos (2). Cod. 128A in attempting to solve the problem however compounds the confusion. It makes no reference to Tenedos in the final agreement at all, writing quite simply (but incorrectly) that " the emperor should have his jewels immediately the money was paid back ". Then it omits one line so that in this version it is not just the 4000 ducats lent to John as an advance payment which the Venetians then turn into a gift, but the whole sum of 25,000 ducats (3).

If we look back over the ten changes made between Cod. 2448 and Cod. 128A, it will become apparent, I think, that only two alternatives are possible and one of these is not really very likely. Either Caroldo himself wishing to revise his manuscript for the last time, many years after producing Cod. 2448, went through the text with the help of the de Redusiis, but without checking his text against the Deliberations (since the last two alterations could not have been made by someone who in cases of doubt was checking the chronicle against the documents concerned). Or someone else, who did not enjoy Caroldo's privilege of using the Deliberations, checked the Caroldo manuscript against de Redusiis, and adapted the latter's material where it appealed to him. If we are to suppose that it was Caroldo himself who did the revision, we have to posit a man who had not only changed his attitude to the Venetian-Genoese question completely, abandon-

(1) S. LAMPROS, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 13 (1916) 54; METROPOLITES CHRYSANTHOS, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας τῆς Τραπεζοῦντος. Ἀρχεῖον Πόντου, Α-Ε* (1933) 450; MICHAEL PANARETUS, *Χρονικὸν Τραπεζοῦντος*, p. 289 § 48; *Ποντιακὰ* 2 (1947) 56.

(2) J. CHRYSOSTOMIDES, " John V ", p. 82 ff.

(3) Cf. O. HALECKI, *Un empereur*, p. 385-6; R.-J. LOENERTZ, " Jean V ", p. 220, n. 2, p. 221, paragraph 7.

ing a balanced impartiality in favour of prejudice, but a man who changed his method of working into the bargain.

For Cod. 803 and Cod. 2448 Caroldo has two sources — the State documents which he uses almost exclusively and which he acknowledges as his source (1) and the Chronicle of Raffain Caresini (2) from which he borrows on two occasions during the section of his chronicle under investigation. When Caroldo narrates the welcome to Marco Giustinian by the people of Tenedos he follows Caresini's text very closely:

"... volentesque inhumanum et asperrimum servitutis iugum Januensium evitare, cum crucibus elevatis, et devotione maxima, supliciter se submiserunt, salvo iure Caloianni legitimi imperatoris, ad protectionem mitissimam Venetorum " (3).

"... essendo venuti colle croce, et hauendo prima scaciati Genouesi de quella insula con manifesta demostratione de volersi sottometere alla Ducal Signoria, saluo sempre il loro giuramento che haueano fatto à Caloiani, vero imperatore " (4).

Similarly the information that Andronicus gave his sister to Murad in return for the latter's help in deposing his father John V is drawn from Caresini's chronicle, but the comment that " this abominable sin " was not permitted by God, who removed the girl from life, is ignored (5).

(1) He himself says in the introduction Cod. 128A, f. 1v: " Adonque delle fatiche da me sostenute in raccoglier le cose della Republica Veneta, et dalla cronica dell'eccelso duce miser Andrea Dandolo, et dopo lui dalli libri che sono nella Veneta Cancellaria et scriver de mia mano tanto volume ..."; and again when he refers to the events that followed the election of the Doge Andrea Contarini: " Noi seguiremo co'l nome de Dio la narratione, se'ben confusa, almeno veridica et particolare, quanto si è possuto raccogliere per diuerse vie, auegna siano smarriti doi libri delle cose secrete che si trattarono, et le prouisioni che si fecero per la guerra di Genoa et dapoi fatta la pace per doi anni che è stata cosa di molto disturbo ". Cod. 2448, f. 157v. This passage which is part of a short introduction to the narrative of the events 1368-1381 is missing in Cod. 128A.

(2) Raffain DE CARESINIS, *Chronica AA. 1343-1388*, ed E. PASTORELLO, *Rerum Italicarum Scriptores*, 12, 2, Bologna, 1923. See also the editor's perceptive remarks on Caroldo, pp. XI, XXIX-XXX.

(3) CARESINI, p. 32, lin. 25-28.

(4) Cod. 2448, App. I, § 9, lin. 30-41.

(5) CARESINI, p. 32, lin. 16-20. We have no means of checking the validity of this statement at the moment for no other source mentions it.

Although Caroldo is not completely without error, if we compare his chronicle for the years 1374-1376 with the relevant Deliberations of the Senate (1), it immediately becomes apparent that Caroldo's mistakes are all of one kind, namely, the result of summarising very quickly. He is in fact throughout a very careful and reliable summariser (2). He follows the main issues faithfully, and takes an immense pride in reporting the elections of all the officials, from the captain general to the sopracomiti, with the greatest accuracy; only the secondary details are left out (3). Where he makes a mistake, it is either a slip, or the result of not stopping to work out the complexities of the case he is dealing with. In the section under consideration in has been possible to trace six errors.

The first is the misleading summary of Tenedos negotiations quoted above (4). The second and third are a confusion of names: Caroldo gives the name of the captain on whose galley Andrea Gradenigo was to sail to Constantinople, as Nicolò Stamerio, while the Deliberations give Donato Stanierio (5). The mistake in the surname is due to a misreading of the handwriting, which is not very clear and could easily be read Stamerio. (The Christian name probably comes from a section of this Deliberation

(1) These deliberations concern Andrea Gradenigo's embassy to Constantinople in February 1375 to renew the treaty between Byzantium and Venice, and his failure to do so, Marco Giustinian's mission to Constantinople for the same purpose in the following year, the instructions given to him on 26 July 1376 for the protection of the merchant galleys, and finally, the diplomatic assignment of Giovanni Gradenigo and Piero Corner in 1377 to elicit the support of Murad in an attempt overthrow Andronicus IV.

(2) Cf. F. Thiriet, " Les chroniques vénitiennes ", p. 266-272; Ibid., " Una proposta di lega antiturca tra Venezia, Genova e Bisanzio nel 1362-1363 ", *Archivio Storico Italiano* 113 (1955) 321-334.

(3) Compare for example Caroldo's summary of the election of Marco Giustinian as Captain General of the Gulf and that of the other officials with the actual Deliberation of 29 January 1376, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 79, full text in S. Theotokis, *Ἱστορικὰ κρητικὰ ἔγγραφα. Θεσπίσματα τῆς Βενετικῆς Γερουσίας*, (1350-1385), v. 2, Athens, 1937, no. 13, p. 195.

(4) See above p. 135.

(5) A.S.V. *Senato. Misti* 34, f. 163. (The form Staniero also occurs, Ibid., f. 162). The copyist read it as Stamenio and this form has been repeated in all subsequent copies.

which mentions Nicoletus Inviciato the notary, who was to accompany Gradenigo together with Donato Stanierio; presumably Caroldo inadvertently ran them together). Then he calls the galley which Marco Giustinian was suppose to leave at Coron Badoara, whereas in the commissio given to Giustinian the name of the galley is Bredana (1). The fourth mistake is presumably also a slip of the pen; Caroldo gives the figure of 36,000 ducats as the sum for which Anna of Savoy pawned the crown jewels, when he himself had given the correct figure of 30,000 ducats earlier on (2). The fifth mistake relates to the dethronment of the emperor of Trebizond, already referred to in connection with the Cod. 128A's version. Caroldo says that Marco Giustinian had been instructed, once in Trebizond, to depose the Emperor Alexis III Comnenus and replace him by his son-in-law Michael Palaeologus, the son of the emperor of Constantinople. The son-in-law of course is a mistake — he was the son-in-law not of Alexis, the emperor of Trebizond, but of the Despot of Dobrotice, who had asked Venice to do this, as is reported in the Deliberation of the Senate (3).

The sixth mistake is more involved and stems from Caroldo's failure to understand the journeyings of Marco Giustinian just before the annexation of Tenedos. Caroldo has it that Marco Giustinian, entrusted with the protection of the merchant galleys, sailed from Constantinople to Modon at the Senate's request to meet the three merchant galleys of the Romania-Tana and escorted them as far as Constantinople (4). From there he sailed to Tenedos, where he remained until spring, waiting for the galleys to return from Tana. When they came, he escorted them as far as Capo Malea and then went back to Tenedos, when he decided to annex the island for Venice. But Marco Giustinian could not possibly have waited until spring for the merchant galleys to arrive at Tenedos *from* Tana, because at that time of the year there were no galleys to escort. The galleys for Tana left Venice

(1) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 127.
(2) T. BERTELÈ, "I gioielli", pp. 131-132.
(3) See above p. 141, n. 1.
(4) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 127 (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 581, p. 145). Apart from the slip he makes in the name of the ship Caroldo summarises this deliberation most accurately.

in the last week of July or the first week of August, and completed the return journey from Tana in the late autumn or early winter (1). In this particular year they had in fact sailed from Venice on 27 July (2). Nor therefore, as Caroldo seems to imply, was it possible for Marco Giustinian to have escorted the galleys from Modon to Constantinople in the winter. Therefore what must have happened is that Marco Giustinian sailed to Constantinople with his own ten galleys to negotiate with John, he then presumably sailed to Trebizond at the request of the Senate, thereupon he returned to Tenedos, remaining there possibly until the end of May or early June, (Caroldo's " spring "), and then cruised westwards on patrol until he met the three galleys in Modon and escorted them as far as Constantinople. Sometime in October he then met them again on their way back from Tana. This version is confirmed by Chinazzo, who gives October as the date (3) (but who must also be wrong in giving September as the month in which Marco Giustinian met the galleys on their way to Romania. This cannot have taken place later than August). It therefore looks as if Caroldo got the order of these events back to front.

If one considers these mistakes, it is clear that they are all inadvertent errors, the mistakes made by a man summarising too rapidly, or allowing his attention to wander for a moment from a job that he is used to doing. They are not — and this is important — either the kind of mistakes made by a man anxious to stamp his own opinions on the sequence of events he is relating (notice his suppression of Caresini's moral comment on Andronicus' " abominable sin "), nor of a man prone to doubt the source material he is handling, and bring in other sources to correct it.

(1) F. Thiriet, *La Romanie vénitienne au moyen âge*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Fasc. 193), Paris, 1959, pp. 337, 343.

(2) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 123v.

(3) Chinazzo, p. 19. F. Thiriet in his article " Venise et l'occupation de Ténédos au XIVe siècle ", *Mélanges de l'École Française de Rome* 65 (1953) 227 gives the date of the annexation of Tenedos as October 1376; in his *La Romanie vénitienne*, p. 177 however he alters it, without giving his reason, to April-May 1376; this coincides with Caroldo's

The question then arises, why should a man of this nature who knows he has had access to the primary sources for the period concerned, who showed every sign when first writing his Chronicle of valuing the material he is abstracting from, a man moreover not given to moral comment on events, — why should a man like this modify his text later in the light of other chroniclers who did not have this privilege and who were not as impartial as himself? That he could have consulted them to see whether they had information lacking to him would be possible. That he should go so far as to *alter* his own text in places where they disagreed from him is surely most unlikely.

There is only one reasonable supposition, that at some time or other a copyist who did not appreciate Caroldo's position and privileges vis-à-vis Chinazzo and de Redusiis altered the text himself. It is possible that this process of editing was begun only when the copyist came to the Chioggia War, where he could not accept Caroldo's impartial account, and that having once embarked on using de Redusiis to supplement Caroldo, he continued from there. Without a wider investigation of the rest of the chronicle we cannot tell. It is also possible that it was done during Caroldo's lifetime, since no exact copies of the missing complete autograph manuscript (part of which is Cod. 2448) have yet been found. That it was done by Caroldo himself surely cannot be posited.

Our final judgment of Cod. 128A for the years 1370-1377 must be that it is not the work of a careless or indifferent copyist, but of a man who, in his anxiety to produce a satisfactory text, introduced an element of " editing " into his work, and in cases of donbt, reposed his faith in the earlier chronicler — in de Redusiis — and not in Caroldo. As was said at the outset, we are not entitled to apply these findings, based on only a small section, to the chronicle as a whole, but we may perhaps regard them as a pointer, and infer that Cod. 128A should be used with a certain amount of caution. It is for the future editors of Caroldo to discover whether the rest of the codex is exactly copied, or whether the process of " editing " and interpolating is repeated elsewhere, to discover also when it took place, and whether there ever was a complete contemporary copy made straight from the autograph version.

If we examine the manuscripts we first listed, in the light of this analysis, it becomes clear that there are two streams, one based directly on Caroldo's autograph fair copy, Cod. 2448, the other on the amended version. The authentic Caroldo chronicle survives in only three manuscripts, namely Caroldo's own rough draft (Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)), his own final autograph version Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)) which as we have seen earlier is very close to the rough draft, and a 17th century copy of this final version (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Palat. Vind. 6170).

The copyist's version exists in a number of copies:

Venice, Biblioteca Marciana
- Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
- Cod. Marc. It. VII 127 (coll. 8034)
- Cod. Marc. It. VII 128B (coll. 7443)
- Cod. Marc. It. VII 320 (coll. 8468)

Padua, Museo Civico, Cod. CM 107

London, British Museum, King's 147

Paris, Bibliothèque Nationale
- Cod. Paris. It. 320
- Cod. Paris. It. 321

Vienna, Österreichische Nationalbibliothek
- Cod. Palat. Vind. 6153
- Cod. Palat. Vind. 6343-4.

II. The Relationship between Venice and Byzantium in 1374-1377

If we draw on the material collected in the process of the investigation, the revised account of the years 1374-1377 will run as follows.

Caroldo states [1] that the Senate decided to send Andrea Gradenigo to Constantinople to renew the treaty between the

[1] Unless otherwise stated, all information in this section is derived from Caroldo.

Seigneurie and John V due to expire in a few months' time, and arrangements were made for him to sail on the galley of Donato Stanierio. After the customary greetings to the Emperor, the ambassador expressed the wish of the Seigneurie to live in peace with him and his empire, and begged him to indemnify the Venetian merchants according to the agreements between them and pay the debt which he owed to the Republic. (Gradenigo had been instructed by the Senate to attempt to see the newly-crowned Emperor Manuel II, should the old Emperor's illness make a meeting with him impossible) (1). Gradenigo however failed to obtain any satisfaction and sailed back to Venice.

This narrative is confirmed by the Deliberations of the Senate. The election of Gradenigo took place on 24 December 1374 and the commissio was given to him on 13-15 February 1375 (2). The debt was a matter of 21,163 hyperpera owed to the Venetians in respect of damages inflicted on the Venetian merchants by the Emperor's subjects in the past, but in addition to this, Gradenigo was to deal with four controversial points: *a*) Byzantine attempts to tax Venetian citizens exempt from taxation *b*) the Byzantine restriction on the number of Venetian taverns selling wine retail *c*) the storage in Constantinople of foreign corn intended for foreign markets and *d*) private property acquired by the Venetians in Constantinople (3).

Apart from these four major points there were various other smaller matters in his brief. He was to object to the poor conditions of the houses allotted to the Venetian merchants by the Emperor, to the tax imposed on milling (which the Venetians saw as a threat to their interests) and to protest about injustices committed against the Venetian citizens of Messembria and Thessalonica. In the matter of the crown-jewels which the Republic held in pawn, Gradenigo was to say, if the Emperor should inquire, that he had no instructions in the matter (4).

(1) Cod. 803, App. I, § 2, lin. 32-38.

(2) A.S.V. *Senato. Misti* 34, f. 161-162v, f. 164 (= F. THIRIET, *Régestes*, nos. 551, 553, pp. 136-137).

(3) An article dealing with these controversial points is in preparation.

(4) For the history of the jewels *see* T. BERTELÈ, " I gioielli ", p. 89 ff.

As it turned out, Andrea Gradenigo found the Emperor determined to have his own way at every point, but since all the matters in Gradenigo's brief turned on questions of considerable economic importance for John V, it does not need stubbornness or any personal hostility to Venice as such to explain John's persistence. He refused to accept the total of the reparations due for damage inflicted on the Venetian merchants by his subjects, and to indemnify the two Venetian subjects Giovanni Manglaviti and Giovanni Andochiti, and on the question of corn and the importation of foreign wines, he not only refused to budge, but threatened to take the matter of wine regarded by the Venetians as breach of treaties, to arbitration (1). After long and unfruitful discussions the Senate urged Gradenigo on 24 July 1375 to make a final appeal (2). This was again unsuccessful, and he was compelled to return to Venice where on 15 November 1375 he was given permission to appear before the committee dealing with the question of Constantinople (3).

The failure to renew the five-year treaty with John V not only left the Venetian merchants in Constantinople exposed to taxation, as it happened in 1356 (4), but was regarded by the Republic as a threat to her interests in Romania; and because

(1) 12 March 1376, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 98v: " Et si dominus imperator faceret mentionem ut fecit alias ambaxiatori nostro ser Andree Gradenico de volendo stare iuri de facto vinorum forensium et de facto illius sopressie, respondeatis quod nullo modo volumus stare iuri nec ponere nostra iura in questione quia tregue sunt clare et aperte et sic semper seruatum fuit et quod bene cognoscimus quod istud dicere de stando iuri non est aliud quam velle ducere factum in longum et rumpere libertates et franchisias nostras ".

(2) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 40v (= F. Thiriet, *Régestes*, no. 566, p. 140.

(3) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 69v (= F. Thiriet, *Régestes*, no. 567, p. 140). Since he did not succeed in his mission Gradenigo never became a baiulus in Constantinople. Therefore the document entitled *Commissio viri nobilis Andree Gradenico baiuli Constantinopolis* in Cod. Marc. Lat. (Zanetti) 519, partially published by C. Diehl in *Mélanges de l'École Française de Rome* 3 (1883) 90-131, must be assumed to be instructions automatically given to every ambassador, in the pressuposition that he will be successful in his negotiations and therefore remain as a baiulus for two years.

(4) A.S.V. *Senato. Misti* 27, f. 71v (= F. Thiriet, *Régestes*, no. 291, pp. 80-81.

of the situation prevailing at the time in that area, with the Emperor of Trebizond making difficulties on the one hand and the Genoese on the other, the Senate entrusted the newly elected Captain General Marco Giustinian (1) and the two provveditori Piero Corner and Marino Memo with the task of re-opening negotiations with John V, and on 12 March 1376 gave them the necessary instructions (2). (Caroldo gives more details of this commissio than the earlier one given to Gradenigo, though of the controversial economic questions he mentions solely the sale of foreign wines.) The instructions given to Giustinian are almost identical with those previously issued to Gradenigo, the only difference being first the formal tone of the section regulating their movements on arrival in Constantinople, namely, that noone should be allowed to disembark unless permission had been sought and granted by the Emperor, and secondly, the proviso that the provveditori should make clear to him, once they had secured his permission to see him, that they had not come as ambassadors but as provveditori, i.e. as army administrators, and to ask him how Venice was expected to behave in order to live in peace with him and his Empire. They were to point out that Venice still insisted on the matters raised by Gradenigo, and had no intention of taking the question of privileges to arbitration since the treaties were explicit on that point. In the event that the negotiations should break down again, the provveditori were instructed to proceed to Murad to explore the possibility of his granting them an enclosed portw ith commercial privileges. But should the Emperor change his mind and recall them to Constantinople to sign the treaty while they were with the Sultan, they were to comply with his wish.

It is quite obvious that by sending a fleet of 10 galleys to Constantinople under Giustinian, as she did, Venice intended to bring pressure to bear on the Emperor, and was ready to intensify this with the threat of entering into a commercial entente with Murad. But the phrase "gun-boat diplomacy" must be used with caution. Venice knew that John could not afford to remain at odds with her; once he recognised that the Venetians

(1) See above p. 144, n. 3.

(2) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 97v-99 (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 575, pp. 142-3.

were completely obdurate there was nothing for him to do but to climb down. This is the tone of the commissio — Venice is tired of John's shilly-shallying and proposes to put up with no more of it. It needed no threat of military sanctions to make this plain to John. It is certainly going too far to suggest that the sale of Tenedos was enforced by this means [1].

In entrusting the task of re-opening the negotiations over the treaties to Marco Giustinian, Venice had made a wise diplomatic move, as he was one of the two ambassadors who had successfully treated with John in Rome in 1370 after two years' delay and disagreements, and it is very probable that his presence affected the atmosphere in which the negotiations took place. Giustinian must obviously have been a firm as well as skilful negotiator, and it is possible that it was he who raised the question of Tenedos again in the course of their long debate. But if he did so, it must have been on his own initiative, for he had no instructions from the Senate to do so. The commissio he received is explicit on his duties, and makes no mention of Tenedos at all; and it bids him, like Gradenigo, to say he has no instructions on the matter of the crown jewels, should John raise the question. Since the question of the return of the crown jewels had been closely linked with the sale of Tenedos since 1362 [2], it is clear that Venice foresaw that John might bring up the question of the island, but equally clear that she took care that Giustinian was not to raise the matter himself. Moreover, on the day the Senate drafted his commissio, 12 March 1376, Donato Tron, who seems to have been involved with the previous negotiations in 1373, and who was sent from Venice later in the year to conclude the final negotiations, was occupied in putting forward a plan with Ludovico Falier to depose the Emperor of Trebizond Alexis III Comnenus and replace him with one of John V's son Michael Paleologus or a certain sire Andronicus [3]. None of this suggests that Venice had the cession of Tenedos in mind when the 10 galleys were ordered to sail, and Caroldo's narrative offers a further indirect confirmation of this,

(1) F. THIRIET, *La Romanie vénitienne*, p. 177.
(2) T. BERTELÈ, "I gioielli", p. 118 ff.
(3) See above pp. 140-142.

for he gives the sale of Tenedos as one of the results of Giustinian's mission, and not as one of its aims.

Why John should have re-opened the Tenedos negotiations precisely at this point is not clear; however he had been considering the matter for such a long time that it is not all that surprising that he should begin negotiating again (1). The question was referred to Venice, and Donato Tron, as the most suitable person, was commissioned to join Giustinian in the negotiations (2).

The agreement reached sometime in late May or early June 1376 (3) entailed the cession of Tenedos in return for John's crown jewels and the establishment of a joint Veneto-Byzantine rule. Further, John abandoned his attempt to place an embargo on the importation of foreign wine and to tax the storage of foreign corn in Constantinople, while Venice agreed that the clauses limiting the number of her wine shops in Constantinople and restricting the purchase of property by the Venetians should be enforced for another five years. In addition the Emperor accepted in principle the total debt of 21,163 hyperpera owed to the Venetians on account of damages inflicted on their citizens by the Greeks in the past, and paid the sum of 4,000 hyperpera towards it (4).

Round about the third week of July Donato Tron was back in Venice in the company of the two provveditori Piero Corner and Marin Memo to report on the outcome of his mission to Con-

(1) J. CHRYSOSTOMIDES, " John V ", p. 83.

(2) See above pp. 131-132.

(3) We know that the commissio to Giustinian was drawn up on 12 March and had to be sent to him at Modon, from where he then sailed to Constantinople. If the hypothesis that Tron was sent to Constantinople as a result of Giustinian's visit to the Emperor is correct, then in view of the travelling involved Tron could not possibly have arrived ni Constantinople before the end of the third week in May, and probably arrived later. Therefore the treaty was in all probability signed in early June, for Tron was back in Venice by 26 July.

(4) Some of the agreements reached in the treaty of 1376 emerge from the instructions given to the Venetian ambassadors and the treaties signed subsequently: 25 October 1381, A.S.V. *Senato. Misti* 37, f. 20v-21 (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 606, p. 149; 23 July 1389, A.S.V. *Senato. Misti* 41, f. 23v-24v (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 760, pp. 182-3); the treaty of 1390 edited in F. MIKLOSICH – J. MÜLLER, *Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, v. 3, Vienna, 1865, no. 33, pp. 135-44.

stantinople [1], but in the meantime, to prevent the Venetians from gaining possession of the island, the Genoese helped Andronicus to escape to Pera, and with their assistance and that of the Turks he attacked Constantinople. After 32 days of siege Andronicus entered the city on 12 August by the Pege Gate [2], though John V, together with his sons Manuel and Theodore, put up a strong resistance. It was not until October that they capitulated and were imprisoned in the tower of Anemas [3]. Andronicus, as he had promised, confirmed the cession of Tenedos to the Genoese on 23 August, in return for their help to him [4], and in the same way on 3 September he went to the Sultan and ceded Gallipoli to the Turks [5]. Bearing letters from Andronicus, the Genoese sailed to Tenedos to take possession of the island, but they met with such a stubborn resistance from the inhabitants, who remained loyal to John, that the attempt remained abortive, and they returned to Constantinople.

Meanwhile on 26 July the Senate discussed the concentration of the Genoese fleet in that area, since this constituted a grave danger to the Venetian merchant galleys, and instructed Giustinian to take measures to protect them [6]. In fulfillment of these orders he cruised along the Mediterranean and sometime in August met the merchant galleys in Modon and escorted them as far as Constantinople; he then returned to Tenedos until the autumn,

(1) 24 July 1376, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 125v permission was given to Corner and Memo to appear before the council to give their views. Similar instructions were given to Donato Tron on 26 July; see above p. 132, n. 2.

(2) S. LAMPROS – K. AMANTOS, *Βραχέα χρονικά*, no. 52 (p. 89) 31-33.

(3) Ibid., no. 15 (p. 31-32) 15-19; no. 47 (p. 81) 54-56. For a more detailed exposition and bibliography see D. T. DENNIS, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387*, *Orientalia Christiana Analecta* 159 (1960) pp. 28-9, 37-40.

(4) *Liber Iurium Reipublicae Genuensis* II, ed. H. RICCIOTIUS, *Patriae Historiae Monumenta* 9, Turin, 1857, pp. 819-821; L. T. BELGRANO, " Prima serie di documenti riguardanti la colonia di Pera ", *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 13 (1894), no. 24, p. 131.

(5) S. LAMPROS – K. AMANTOS, *Βραχέα χρονικά*, no. 47 (p. 81) 57-8; Demetrius CYDONES, *Correspondence*, ed. R.-J. LOENERTZ, *Studi e Testi* 208, Città del Vaticano, 1960, Letter no. 167, p. 38, lin. 21-22.

(6) A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 127 (= F. THIRIET, *Régestes*, no. 581, p. 145.

when the galleys sailed back to Tenedos on their way home from Tana, sometime in October (1). He then escorted them as far as Cape Malea and returned again to Tenedos, where he was joined late in October by Donato Tron (2), who had presumably come from Venice with reinforcements, and they decided to annex the island for the Republic to prevent it falling into the hands of the Genoese; in any case the island had already been ceded to them by John V. This proved to present no difficulty; the inhabitants willingly put themselves under the protection of Venice, and came to meet the Venetians in a procession bearing crosses (3). Marco Giustinian appointed Donato Tron as the governor of the island and sailed back to Venice, with the documents of the treaty signed by John V (4).

The news of the annexation of Tenedos by the Venetians evoked a violent reaction from Andronicus in Constantinople. The Venetian community was attacked, their property confiscated and the newly appointed baiulus Piero Grimani (5) and his councillors were arrested. Two privately owned ships sailing from Tana were attacked in front of the city and one of them, owned

(1) See above pp. 145-146.

(2) See above p. 138-139.

(3) The friendship shown by the inhabitants of Tenedos towards Venice was mutual. Compelled by the Council of Turin in 1381 to transplant the population, Venice undertook the task in a most humane way. This is reflected in a number of instructions given to her representatives: 14 November 1381, A.S.V. *Senato. Misti* 37, f.31v "... quod illi boni homines et persone suis familiis qui habitant in dicto loco et insula Thenedi possint habere reductum in locis nostris, et non vadant se disperdendo cum suis familiis"; "... quod illud quod fecimus de facto Thenedi coacti invite durissime cum lacrimis oculis fecimus pro ponendo nos et totum mundum in pace"; Ibid., f. 33 "... nullus audeat derobare, nec dannificare illos de Thenedo vel habitatores dicti loci, modo aliquo vel ingenio nec in aliqua forma, sub penis gravissimis".

(4) Jacopo Zen's account of his ancestor's achievements is obviously exaggerated, since it leaves completely out of account the part played by Giustinian and Tron and portrays the whole transaction as a single-handed exploit on the part of Carlo Zen. *See* R.-J. LOENERTZ, "Notes d'histoire et de chronologie byzantines", *Revue des Etudes Byzantines* 17 (1959) 167.

(5) His election as baiulus of Constantinople took place after 12 March 1376, for on that date he was still in Venice. (A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 102).

by Michiel Duracino, was taken and held (1). The Genoese of Chios also took the opportunity to vent their wrath on a number of small ships sailing from Crete to Theologo to load corn, and attacked and harassed them (2).

By the second week in December Marco Giustinian was already back in Venice with the news of the annexation of Tenedos and the documents of the treaty. The report of an annexation carried out against such violent opposition aroused mixed feelings among the Venetians, but nonetheless the treaty was confirmed and the necessary arrangements for the security of the island were immediately made. Antonio Venier was elected baiulus and captain of Tenedos, Piero Venier and Polo Loredan camerlenghi and castellani, and Balzan was elected admiral of Tenedos. They also armed two galleys under Bertucci Dolfin and Lorenzo Contarini, who were to take Zuan Gradenigo and Piero Corner as provveditori and were to secure its fortifications with the baiulus and Donato Tron (until the latter left); in case of discord one of them had the right to intervene. These two galleys sailed soon after 13 January 1377 (3). Four days earlier permission had been granted to Antonio Venier to take liturgical vessels for the Catholic service on Tenedos and he was probably due to sail on the same galleys as the provveditori, but for some reason or other he was delayed and did not go (4).

Later on 9 May 1377 Zuan Gradenigo, Piero Corner and Donato Tron were assigned the further task of visiting Constantinople, to demand indemnities for the damages inflicted on the Venetian merchants and if possible sign a treaty with the Sultan (5). Whether they ever visited Constantinople or saw Murad we do not know. We do know that in view of the worsening situation in the city, the Senate decided to commission Lorenzo Contarini

(1) See above pp. 139-140.

(2) These ships belonged to a class of privately owned vessels trafficing between ports about which so much important information has come up with the edition of the account book of Giacomo Badoer. *See* T. Bertelè, " Il giro d'affari di Giacomo Badoer: precisazioni e deduzioni ", *Akten des XI Int. Byzant. Kon gress*, (Munich, 1958), 1960, pp. 48-57.

(3) 18 Dec. 1376, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 145; 6-13 Jan. 1377, A.S.V. *Senato. Misti* 35, f. 149, f. 150.

(4) Caroldo Cod. 803, App. I, § 14, lin. 27-29.

(5) 9 March 1377, A.S.V. *Sindicati*, f. 132v-133.

and Bertuci Dolfin to find out whether the baiulus Piero Grimani and the councillors were still imprisoned. If this was so, they were to be escorted by a fleet of 10 galleys under the newly elected Captain General Piero Mocenigo to Constantinople. There they were to appear before the Emperor and make it clear to him that they had not come as ambassadors but as provveditori and to protest vigorously againt the arrest of the baiulus and the merchants who had considered Constantinople to be as safe a place to live in as Venice itself. If Andronicus refused to comply with their request, the Captain General was given a mandate to muster help from the Greeks, if possible, to depose Andronicus and restore either John or his son the despot (i.e. Manuel II), or Matthew, the son of John Cantacuzenus and brother-in-law of John V, to the throne. If this again was unsuccessful he was to approach Murad and try to conclude a treaty with the sole aim of freeing the baiulus, councillors and merchants and securing the freedom to navigate in the Black Sea. Once order had been restored in Constantinople he should sign a treaty with whoever happened to be on the throne. These instructions were probably given round about 2 May 1377, because on that date Piero Gradenigo put forward a plan to depose Andronicus by landing a force of 400 men in Constantinople, which the Senate rejected (1).

At the same time Venice decided to send an ambassador to Genoa to clarify the Genoese intentions, and some time in April Piero Giustinian travelled to Genoa. He complained about the arrest of the Venetians in Constantinople and the attack launched on the Venetian ships, and stressed that Venice was aware that Andronicus would not have attempted this without the encouragement and help of the Genoese officials in Pera, who had shown great hostility towards the Venetians. He warned the Genoese that the Republic had armed a number of galleys and sent them to Constantinople in the hope that Andronicus would change his attitude and free the Venetian citizens and restore to them their property. The ambassador further appealed to the Duke of Genoa to put an end to the hostilities between them. In the matter of Tenedos, he advanced various reasons in Venice's defence, for example the attitude of Andronicus and the Genoese

(1) A.S.V. *Senato. Misti* 36, f. 7.

hostility towards the Venetians in Cyprus, and concluded that both cities should try to improve the situation and put an end to mutual attacks and provocations lest they should result in disaster to both.

The Duke of Genoa reassured Piero Giustinian that he had given orders that Venetian citizens should be treated as if they were his own, and that he had given similar instructions to two galleys recently dispatched to Romania, and that measures were taken to convey this order to other ships. Their alliance with Andronicus however, the Duke insisted, could not be betrayed on any account.

On 10 May Piero Giustinian returned to Venice with no great hopes and with the news that the Genoese were preparing a naval force of 12 galleys to set sail for the East the following month to join Andronicus's fleet. These new developments were immediately reported to the Captain General Piero Mocenigo, the two provveditori, and Donato Tron, with the effect of automatically cancelling their commissio of 9 March. Two armed galleys under Michiel Sten and Carlo Zen, already standing by, were sent on as reinforcements (1), with orders to sail to Crete with letters urging the government of Crete to hasten the dispatch of two galleys if they had not already done so. Further, if they received reports of the Genoese naval force joining Andronicus's fleet and preparing an attack on Tenedos, Sten and Zen were to sail there, and the latter was to undertake the defence of the island.

The Genoese, in obedience to the orders of Andronicus, sent a force of 12 galeys, says Caroldo (2). But he contradicts himself almost immediately by saying that Andronicus's attack upon Tenedos was made at the request of the Genoese, who could not tolerate the island's being in Venetian hands. And Cydones, who knew what was really happening inside the palace at Byzantium, confirms this: Andronicus was virtually trapped in the situation and was forced by the Genoese to attempt the recapture of Tenedos on their behalf (3).

(1) 2 and 8 May 1377, A.S.V. *Senato. Misti* 36, f. 7-7v. See also above pp. 136-138.

(2) The copyist omits the phrase, presumably in accordance with his anti-Genoese bias.

(3) Demetrius CYDONES, *Correspondence*, v. 2, letter 167, p. 38.

On 16 July, just before the arrival of the Genoese fleet under Aaron de Strupa (1), Michiel Sten and Donato Tron reached Constantinople with a force of 14 ships and began an attack on the city. Four days later they were joined by Vittorio Pisani, and together all of them attacked the harbour, destroying ships and setting fire to villages around Constantinople and their corn, " always for the honour of Venice ". On 26 July the fleet sailed to Tenedos, where they deposited Carlo Zen and Marco Valerio with a force of 300 men, two galleys and provisions; thence they sailed to Modon, where they were informed that on 13 July the Genoese fleet of 11 galleys had sailed past the island of Kea heading for Constantinople (2). Soon after, the Genoese fleet joined the ships of Andronicus and together they captured the island of Lemnos; sometime in November, with a force of over 20 ships, arms and men, they made a concerted attack on Tenedos (3). After four days of bitter fighting in which Carlo Zen was wounded, Andronicus and the Genoese were compelled to beat a retreat, but the antagonism between Genoa and Venice had come to a head and war was declared.

J. CHRYSOSTOMIDES

University of London, 1966

(1) Georgius STELLA, *Annales Genuenses*, ed. L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, 17, Milan, 1730, p. 1107A gives the name of the admiral.

(2) Details given by Donato Tron in his letter to the Doge, dated 29 August 1377, ed. V. LAZZARINI, " Due documenti sulla guerra di Chioggia ", *Nuovo Archivio Veneto* 12 (1896) 140-142.

(3) CHINAZZO, p. 21 gives 23 galleys; Jacopo Zen, *Vita Caroli Zeni*, p. 15 gives 22 galleys and the month.

APPENDIX I

[John V Palaeologus in Venice (1370-1371)]

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

f. 37^{v} Vene limperator de Constantinopoli a (Constantinopoli) (*) Venetia nel ritorno suo dalla corte Pontificia, et secondo era sta sempre solito del Veneto Dominio (lo) li fece quel honore si conueniua. Dapoi sua imperial maestà fece intender alla Ducal Signoria che lhauea da conferir alcune cose de importantia, onde per intender (quello) la mente di quella forono deputati li nobili homini miser Piero Triuisan procurator, miser Jacomo Bragadin, miser Marco di Prioli, ser Pantalon Barbo et ser Jacomo Moro procurator. (alli quali fo proposto consignare) Et fo trattata la (de) materia de Tenedo, (et aliquo) de consignarli le zoglie che la Ducal Signoria hauea impegno, et darli 6 arsili (et) in punto da esser armati a sue spese et che se li daua ducati 25m. Delli qual dapoi

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

[f. 181^{v}] Questa stagione vene l'imperator de Constantinopoli a Venetia nel ritorno suo dalla corte Pontificia, et com' era sta sempre solito l'eccelso duce et Veneto Dominio gli fece quel honore se conueniua. (Dapoi) (*) Dopo sua imperial maestà gli fece intender che lhauea da conferir con lui (el prefato duce) alcune cose d'(importantia) importanza per la qual cosa furono deputati auditori miser Piero Triuisan procurator, miser Jacomo Bragadin, miser Marco di Prioli, miser Pantalon Barbo et miser Jacomo Moro procurator. Et (fo) fu ancho trattato d'hauer Tenedo, et de consignarli per cio le zoglie che la Ducal Signoria hauea in pegno, et darle sei arsili in ordine da esser armati à sue spese, et de (exborsarle) esborsarle ducati XXVm. Delli quali per il viuer suo ricercaua

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

[f. 344] Venne l'imperator de Constantinopoli à Venetia nel ritorno suo dalla corte Pontificia, et com'era stà sempre solito l'eccelso duce et Veneto Dominio gli fece quel honore se conueniua all'imperial dignità. Fece intendere alla Signoria come l'haueua da conferire con lei alcune cose d'importanza, per la qual cosa furono deputati auditori messer Piero Triuisan procurator, messer Jacomo Bragadin, messer Marco di Prioli, messer Pantalon Barbo et messer Jacomo Moro procurator. Fu trattato di hauer Tenedo, et de consignarli perciò le gioie che la Ducal Signoria haueua in pegno et darli sei arsili in ordine da essere armati à sue spese, et di esborsarli ducati XXVm. Delli qual per il viuer suo ricercaua di esser compiacciuto di qualche quantità de danari; furono dati à sua

(*) The words in parantheses have been crossed out by the author.

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295.

per il viuer suo, ricercò el fusse compiaciuto de qualche summa, et cussi li foron dati ducati 4000. Sua imperial maestà ricercò sopra alcune sue zoie ducati 30m. li quali li forono exporsati, tolti ad imprestedo dalla camera del formento da diuersi persone che li depositorono in ditta camera, et fo expresso che consignando limperator Tenedo non pagi il pro, saluo de tre anni, et si hebbe le zoglie. (Sua imperial) Ditta maestà consumò tutto quel inuerno in Italia. *La (il) qual finalmente fece intender (che) per il dispoto suo figlio che per diuerse cause (la) la cession (il fatto) de Tenedo non poteua hauer effetto.* Et appropinquandose la prima vera sua maestà [f. 38] era per ritornar a Constantinopoli, la qual acio hauesse causa de partir ben contenta, alli 2 de marzo 1371 fo statuito che li ducati 4000 che li furno prestati (a sua) per parte delli ducati 25m. che se li deueua dar per Tenedo, il che non hebbe effetto li siano liberamente remessi et donati stara 400 de biscotto per fornir le sue galie, et al dispoti (fiol) figliol de sua maestà forno donati ducati 300.

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

d'esser compiaciuto di qualche somma, et gli furno dati ducati 4000. Sua imperial maestà ricercaua sopra alcune sue zoglie ducati XXXm. i quali gli (furno) furon esborsati, tolti per imprestido da la camera del frumento da diuerse persone che li depositorono (nella. ne la detta) ne la detta camera, et fu (expresso) espresso che consignando limperator Tenedo non pagass' el pro, saluo de tre anni, et s' hebbe le zoglie. Detta maestà consumò in Italia tutto quel inuerno (in Italia) et approssimandosi la prima vera quella si preparaua per ritornar a Constantinopoli, et acio lhauesse causa di partir ben contenta alli 2 marzo 1371 (fo) fu statuito che li ducati 4000 che gli forono prestati per parte delli ducati XXVm promessi per Tenedo gli siano liberamente donati, et (donati) etiandio stara 400 de biscotto per fornir le sue galie, et al dispoti figliolo de sua maestà furono donati ducati 300.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

maestà ducati 4m. La quale fece instantia di esser seruita de ducati XXXm sopra alcune sue gioie che le furono esborsati tolti dalla camera del frumento ad imprestito, alla quale da diuersi cittadini furono depositati con l'utile consueto: *si hebbe le gioie imantinente esborsati li danari.* Sua maestà consumò tutto quell'inuerno in Italia, et appropinquandosi la primauera diede ordine alla partita sua per ritornar in Constantinopoli, et acciò l'hauesse cagione di partir ben contenta fu statuito che li ducati XXVm promessi per Tenedo le fussero liberamente donati, et etiandio stara 400 de biscotto per fornir le sue galee, et al dispoti figliuolo di sua maestà furono donati ducati trecento.

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

Prologue to the Chioggia War

§ 1A

[f. 394v] Volendo narrar l'ultima et crudelissima guerra che seguì tra il rè de Hungaria, signor di Padoa, et Genouesi, *principal auttori di quella* da una parte, et l'eccelso duce messer Andrea Contarini et Veneta republica dall'altra, è conueniente dechiarir le cause che mosseno à questo et l'una et l'altra parte.

Genouesi haueuano sempre con mal animo tollerato che Venetiani augumentassero li traffichi loro nell'isola de Cipro, nella Romania, et Mar Maggiore. Et all'incontro essi Venetiani poneuano ogni loro industria per continuar li soliti trafichi, tanto necessarii alla città di Venetia quanto è l'anima al corpo.

[*Embassy of Andrea Gradenigo to Constantinople (1374 December 22-1375 July 24)*]

§ 1B

[f. 397] *Dae canto della Signoria tutto si faceua per pacificar gli animi de Genouesi, li quali ogni giorno più dimostrauano l'estremo odio loro contra il stato Veneto, sopragionte massimamen-*

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

§ 2

[f. 72] Perche le tregue che haueua la Ducal Signoria col imperator de Constantinopoli finiuano fino a pochi mesi statuirono de mandar al ditto imperatore (domino Caloiani) el nobile miser Andrea Gradenigo, il qual si pose in viagio con la galea sopracomito del Colfo miser Nicolo Stamerio. Gionti a Constantinopoli (le fe fece) dapoi fatte le salutatione al imperatore li fece intender el desiderio de Venetiani de continuar in pace, amor et beniuolentia con lui et imperio suo et sempre consimile pregando sua imperial celsitudine ad [f. 72v]proueder che siano satisfatti li mercadanti dannificati come per le tregue lhauea promesso et ancho li piacesse satisfar el dominio delli danari che li douea dar per forma de ditte tregue. *Li fo data in comissione perche limperator per quanto si era inteso si ritrouaua molto indisposto da far reuerentia al ditto imperator ouer il figliolo.* (Dal ditto im-

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

§ 2

[f. 227v] Perche le tregue che hauea la ducal Signoria con Caloiani, imperator de Constantinopoli, finiuano fra puochi mesi fu statuito per il senato di mandar à sua maestà miser Andrea Gradenigo, il qual si mese al viagio con la galea sopracomito miser Nicolò Stamerio. Gionto ditto oratore a Constantinopoli, dopo fatte le salutatione à ditta maestà, l'espose la voluntà della Veneta republica di continuar in pace, amore et beneuolentia con lei et imperio suo, pregandola ad proueder che li mercatanti Veneti fussero satisfatti de li danni receuuti come per le tregue lhauea promesso et etiandio le piacesse satisfar la ducal Signoria delli danari la douea hauere per la forma delle tregue. Il Gradenico non pote ottener cosa alcuna, pero tolta licentia vene a repatriare.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

te le differentie per cagione dello imperator de Constantinopoli et isola di Tenedo, come segue particolarmente e con brevità.

§ 2

La ducal Signoria *desiderando prorogar* le tregue con Caloiani, imperator de Constantinopoli, fece deliberatione col senato di mandar à sua maestà messer Andrea Gradenigo, il qual si messe al uiaggio con la galea sopracomito messer Nicolo Stamenio. Gionto à Constantinopoli, dipoi fatte le salutationi espose all'imperator la voluntà della Veneta republica de continuar in pace et beniuolentia con sua maestà et imperio [f. 397v] orientale supplicandola à proueder che li mercatanti Veneti fussero satisfatti delli danni riceuuti, come per le tregue quella haueua promesso, et etiandio le piacesse satisfar la Signoria delli denari la doueua hauere per la forma delle tregue. Se deuenne alla trattatione, *et dapoi longhe prattiche, non potendo l'orator ottenere quanto gli fu dato in commissione,* tolta licentia ritornò alla patria.

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
perator) Esso orator non pote hauer conclusione alcuna, pero tolta licentia vene a repatriar.		

[Mission of Marco Giustinian to Constantinople (1376 January 29 - March 12])

Cod. Marc. It. VII 803	Cod. Marc. It. VII 2448	Cod. Marc. It. VII 128A
§ 3	§ 3	§ 3
Per queste occorentie che erano de suma importantia per le cose de Romania, de Trabesonda et de Mar Maior elesseno capitanio general miser Marco Justinian da S. Polo al quale forono deputate x galie, uno bucentoro per lui, un altro bucentoro per li proueditori miser Piero Corner procurator et miser Marin Memo, tre galeote et uno falcon per li sopracomiti da Venetia et 4 falconi per li sopracomiti de Candia, doue forno mandati miser Donato Valaresso, miser Lunardo Donado, miser Zuan Miani et miser Gratian Dandolo. Li sopracomiti de Colfo erano miser Marco Marcello, miser Nicolo Valaresso, miser Andrea Dandolo, miser Nicolo Breani et miser Andrea Venier.	Per queste occorrentie, le quali erano de molta importantia per le cose de Romania, Trabesonda et Mar Maggior, fu eletto capitanio general da mar miser Marco Justinian da San Polo, et egli furono deputate diexe galie, uno bucentoro per la persona sua, un altro per li proueditori de larmata, miser Piero Corner, procurator, et miser Marin Memo, tre galeote et uno falcon per li sopracomiti da Venetia [f. 228] et 4 falconi che furono mandati in Candia con li sopracomiti, miser Donato Valaresso, miser Lunardo Donato, miser Zuan Miani et miser Gratian Dandolo. Li sopracomiti de Colfo erano miser Marco Marcello, miser Nicolò Valaresso, miser Andrea Dandolo, miser Nicolò Breani et miser Andrea Venier.	Per queste occorrentie, istimate di molta importantia per le cose de Romania, Trabesunda et Mar Maggiore fu eletto capitano general da mare messer Marco Justinian da San Polo, et gli furono deputate dieci galee, un bucentoro per la persona sua, un altro per li proueditori dell'armata, messer Piero Corner, procurator, et messer Marin Memmo, tre galeotte et uno falcon per li sopracomiti de Venetia, et 4 falconi, li quali furono mandati in Candia con li sopracomiti, messer Donato Valaresso, messer Lunardo Donado, messer Joan Miani, et messer Gratian Dandolo. Li sopracomiti de Colfo erano messer Marco Marcello, messer Nicolò Valaresso, messer Andrea Dandolo, messer Nicolò Breani et messer Andrea Veniero.
§ 4	§ 4	§ 4
Hebbe ordine ditto capitanio de andar a Modo, doue ritrouerebbe le ga-	Hebbe ordine ditto capitanio de andare à Modon doue ragioneuol-	Il capitano hebbe ordine di andar à Modon et iui espettar le galee

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

lie de Candia, et quando non siano gionte andar debbe a Negroponte expetando iui ditte galie de Candia *et prima lassando bon ordine a Modon* (Unite) Venute tutte ditte x galie a Negreponte con il nome de Dio vada a Constantinopoli doue non debbe lassar che alcuno smonti in terra, ma debbe far venir altri sopra la sua galia, il vicebaylo et conseglieri de Constantinopoli conferendo insieme come li mercadanti Veneti dapoi la partita de miser Andrea Gradenigo ambassator Veneto erano sta mal trattati. Et se limperator facesse parola che descendano in terra secondo il solito, alhora debbano risponder chel non era venuto come ambassator et chel non vuol far tal cosa per modo alcuno, che la Ducal Signoria si era molto merauigliata che la maestà sua non habi voluto concluder con miser Andrea Gradenigo orator sopra la satisfattione delli danni, pero lo haueano mandato per intender la sua intentione, et si quella contentasse de far la satisfattione [f. 73] delli damnificati et permetter che posseno entrar vini forestieri, chel debba far

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

mente ritrouarebbe le galee de Candia et quando non fussero gionte andasse a Negroponte iui espettando le galee armate in Candia, le quali unite con se continuasse il camino con el nome de Dio con le X galie de Constantinopoli. Doue non deuesse permetter che alcuno descenda in terra, ma facesse uenir a se sopra la sua galia il vicebaylo et conseglieri, conferendo insieme circa li mercatanti Veneti che erano sta cosi mal trattati, etiandio dapoi la partita da Constantinopoli de miser Andrea Gradenigo, ambassator Veneto. Et se limperator ricercasse che smontino in terra, alhora deuesseno risponder chel non era venuto li come ambassator nè voleua descender in terra per modo alcuno, et li deuesse soggionger che la ducal Signoria s'era molto merauigliata che la maestà sua non habbi voluto concluder con miser Andrea Gradenigo sopra la satisfattione delli danni. Per ciò veniua per inteder la intentione de la maestà sua. Et si essa contensasse di far la satisfattione et permetter che potesseno entrar vini forestieri sarebbe contento di far le

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

di Candia, ouero à Negroponte, et unita l'armata continuasse il camino de Constantinopoli, doue non deuesse permetter che alcuno discendesse in terra, ma facesse uenir à se sopra la sua galea il vicebaylo et conseglieri, conferendo insieme circa li mercatanti Veneti, li quali erano così mal trattati, etiandio dipoi la partita da Constantinopoli de messer Andrea Gradenigo, ambasciator Veneto. Et se l'imperator ricercasse che smontino in terra, alhora deuesse risponder che'l non era venuto li come ambasciatore, ne voleua smontar in terra per modo alcuno et che gli douesse soggionger che la Signoria s'era molto marauegliata che la maestà sua non habbi voluto concluder con messer Andrea Gradenigo sopra la satisfattione de li danni. Perciò veniua per intender l'intentione della maestà sua, et quando la contenti di far la sattisfattione, et che potesseno entrar vini forestieri, sarebbe contento far le tregue per cinque anni. Et non volendo contentar hebbe ordine esso capitano di ritrouarse con soltan Amorath per intender

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

le tregue per anni cin_ que. Et quando el non contentasse el debba ritrouarse con soltan Amorat dal qual veda de intender lanimo suo sel contentasse de deputar a Venetiani una terra ouer loco murato con el porto et cum qual conditione, et hebbe ditto capitanio liberta de spender yperperi 400 in apresentar ditto Amurato.

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

tregue per anni cinque. Et non volendo contentar hebbe ordine esso capitanio de ritrouarse con soltan Amorat per intender l'animo suo, se gli piacesse deputar a Venetiani una terra ouer loco murato con el porto, et con qual conditione. Et hebbe libertà de far un presente de iperperi 400 a soltan Amurat.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

l'animo suo, se gli piacesse deputare à Venetiani una terra ouer loco murato con il porto, et con qual conditione. Et hebbe libertà di far un presente à soltan de yperperi 400.

Cod. Marc. It. VII 803:

Hebbe comission ditto capitanio che gionto in Trapesunda el debba deponer quel imperator et remouerlo da quel imperio et metter don Michali Paleologo genero dello imperator de Trapesunda et fiol del imperator de Constantinopoli, ouer uno don Andronico.

Cod. Marc. It. VII 2448:

Hebbe ancho comissione che gionto in [f. 228v] Trabesunda el deuesse deponer et remouer l'imperatore et metter in quel imperio don Michali Paleologo suo genero et figliolo de lo imperator de Constantinopoli ouero uno don Andronico.

Questa fu la comissione et ordine dato al capitanio generale miser Marco Justinian.

Cod. Marc. It. VII 128A:

Hebbe etiandio [f.398] commissione che gionto in Trabesonda deponer deuesse quel imperatore, et in loco suo metter in quel imperio don Michali Paleologo suo genero, il qual era figliolo del l'imperator de Constantinopoli, ouer *l'altro figliolo* chier Andronico.

[*Prologue to the Chioggia War*

§ 5

[f. 241v Volendo narrar l'ultima et crudelissima guerra che seguì fra Genouesi, re de Hungaria et signor di Padoa da una parte, et l'eccelso miser Andrea Contarini, duce, et Veneta

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	republica da laltra e conueniente dechiarir le cause che mosseno a questo et luna et laltra parte.	
	Genouesi haueano sempre tollerato con mal animo che Venetiani augumentassino li traffichi loro nella Romania et Mar Maior, et alincontro essi Venetiani cercauano poner ogni industria per continuar li loro traffichi, tanto necessarii alla cità de Venetia quanto è l'anima al corpo.	

[*Marco Giustinian's negotiations in Constantinople (1376 April-early June?)*]

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
		§ 5A *Il capitano generale partito con l'armata fece quanto gli era sta commesso. Fu ben veduto et accarezzato dall'imperatore. Il quale fu contento de prorogar le tregue per cinque anni, et far la restitutione delli dannificati.* Trattò etiandio de hauer Tenedo per ducati 30m con la restitutione delle zoglie hauute in pegno per ducati 36 (m) e con alcune conditioni: che quelli di Tenedo potesseno hauer l'arciuescouo, et che li preti si consecrassero dal patriarcha de Constantinopoli, et che s'hauessero à leuar l'insegne dell'im-

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

perio et della ducal Signoria. Il che esseguito messer Marco Justinian ritornò in Colfo a quella custodia.

§ 6

Caloiani, imperator de Constantinopoli si dimostraua molto fauoreuole a Venetiani con li quali per auanti hauea trattato de dargli Tenedo, come loco opportunissimo et da loro desiderato. La maestà sua hebbe uno figliolo nominato chier Andronico, il qual era molto contrario alle paterne voglie, sequendo la parte Genouese, et hauea intelligenza con Celebi, figliolo de soltan Amorath il qual fece cauar gliochi al detto suo figliolo per essergli desubediente. [f. 242] Caloiani fece il medesimo a chier Andronico suo figliolo il qual diuene ciecho.

§ 6

Genouesi non poteuano tolerar che la Signoria hauesse Tenedo. Caloiani haueua molti figlioli, tra gli altri chir Andronico, *il quale con il fauor de molti baroni et de Genouesi,* et con intelligenza de Celebi, figliol di Amorat, *machinaua priuar il padre et farsi imperatore. Caloiani, scoperta la congiura, fece prender il figliolo et gli fece cauar gli occhi (come fece dipoi l'istesso soltan Amorath à Celebi per essergli disubidiente) et lo mando in Pera in un monasterio.*

[*Second revolt of Andronicus IV (1376 June? - August 23)*]

§ 7

Et hebbe modo de fugirsene in Pera da Genouesi, dalli qual fu medicato et talmente souenuto de danari et di force chel priuò il padre de l'imperio tenendolo prigione, et per hauer soltan Morat a suo

§ 7

Genouesi, intesa la compositione fatta tra Caloiani et la Signoria con il mezo de messer Marco Justiniano, feceno medicar chir Andronico et lo souenero di denari et di gente, *et gli diedero tal fauore che con aiuto delli*

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	fauore gli diede per moglie una soa sorella. Per recognitione del receuuto beneficio chier Andronico promisse Tenedo à Genouesi.	*baroni inimici del padre* el si fece imperatore et teneua il padre in pregione. Et per hauer soltan Morath fauoreuole gli diede per moglie una sua sorella. Chir Andronico per recognitione del riceuuto beneficio promisse Tenedo à Genouesi, *et deuedar la nauigation della Tana à Venetiani con la ruina loro.*

⌈*Genoese attempt on Tenedos (1376 after August 23)*⌉

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	§ 8 Li quali armorono doe galie, sopra quelle vi andò uno nuntio del imperator chier Andronico con lettere sue che commetteuano à quelli de Tenedo deuesseno consignar la forteza et isola à Genoesi. Non volsero ubedire dicendo che altri non reco(no)sceuano per signor che limperator Caloiani suo padre. Et senza poter operar lintento loro ritornorono a Constantinopoli.	§ 8 Genouesi *nel 1376* armorono due galee, con le quali, sendo andati a Tenedo con lettere de chir Andronico à quelli della fortezza *et capi della terra*, hebbeno da loro in risposta che non uoleuano dar la terra et isola ad alcuno, saluo à Caloiani, suo legittimo et uero imperatore, *dal quale haueuano ordine che quando non potesseno difendersi da per loro, deuesseno dar quell'isola alla Signoria di Venetia, et quando da quella non possino hauer soccorso, più tosto dar si deuesseno* ⌈f. 398v⌉ *à Turchi che à Genouesi. Li quali, intesa tal risposta, ritornorono à Constantinopoli.*

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
[*Occupation of Tenedos by Marco Giustinian (1376 October)*]		
	§ 9 Miser Marco Justinian, capitanio general, già era sta espedito da Venetia con bon numero de galee et hauea ordine dalla ducal Signoria di assecurar le galie da mercado et altri nauilii et se conferì a Modon, doue lassata la galia Badoara con altre sette galie accompagnò le tre galie del viaggio de Romania. Dopo se transferite a Tenedo, et iui stete sino a prima vera, espettando che le galie venissero de Mar Maggiore, et accompagnate quelle a cao Malio ritorno à Tenedo, dando auiso alla ducal Signoria de le machinatione de Genouesi de impatronirse de quella isola.	§ 9 Messer Marco Justinian, ritrouandose alla custodia de Colfo, hauuta de ciò notitia, et sopragiontogli ordine da Venetia di accompagnar le galee da mercado et altri nauilii, percioche s'intendeua Genouesi hauer 10 galee sopra il mare, si conferì à Modon, doue lasciata la galea Badoara con altre sette galee, accompagnò le tre galee del viaggio de Romania sino in Mar Maggiore, et ritornò à Tenedo, et iui stette sino a primauera, espettando che le galee venissero di Mar Maggiore. *Et quando gli parue che le galee fussero espedite dalla Tana ando à Constantinopoli per incontrarle et accompagnarle, et di conserua nauigorono insieme al Tenedo.*
	Li quali non haueano possuto ottener li desegni loro, percioche quelli de Tenedo erano molto inclinati a Venetiani, essendo venuti contra colle croce, et hauendo prima scaciati Genouesi de quella insula con manifesta demostratione de volersi sottomettere alla ducal Signoria, saluo	Tutti quelli dell'isola erano molto inclinati à Venetiani, hauendo scacciati Genouesi dell'isola con manifesta dimostratione di volersi sottomettere alla ducal Signoria, saluo sempre il giuramento che haueuano fatto à Caloiani uero imperatore. Onde uennero con le croce ad incon-

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	sempre il loro giuramento che haueano fatto à Caloiani, vero imperatore. Onde il Justiniano messe al gouerno de Tenedo miser Donato Tron.	trar il Justiniano, il quale tolse il possesso della terra et isola, et constituì gubernatore di quella messer Donato Tron, *capitano delle dette galee da mercado.*
	Per la qual cosa [f. 242v] chier Andronico à instantia de Genouesi fece retenir miser Piero Grimani baylo et li conseglieri con li mercatanti et robe che si ritrouarono in Constantinopoli et Romania.	Per la qual cosa chier Andronico à instantia de Genouesi fece retenir messer Piero Grimani *che era sta mandato poco auanti* baylo de Constantinopoli con li consegliери, mercadanti et robe che si ritrouauano in Constantinopoli et Romania, con una naue grossa patronizata da Michiel Duracino, essendo stà perseguitata dalli Genouesi de Pera la naue *patron Piero Condulmero* sino sotto Costantinopoli.

[*Annexation of Tenedos in accordance with treaty of 1376*]

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	Il capitanio general Justiniano et miser Donato Tron haueano gia trattato con limperator Caloiani di hauer Tenedo per ducati 30m et la restitution delle zoglie hauute in pegno per ducati 36m con alcune conditione cioe che quelli de Tenedo potesseno hauer l'arciuescouo, vescouo et preti consecrati dal patriarcha de Constantinopoli et che s'hauesseno	

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	a leuare l'insegno dell'imperio et de la ducal Signoria. Li qual patti furno portati a Venetia dal capitanio general quando el vene ad essarmar.	

[*Venice ratifies the occupation of Tenedos*]

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	§ 10	§ 10 Messer Marco Justinian, venuto à disarmar, *referi nel senato il successo di Tenedo.*
	Alcuni laudauano l'hauer pigliato Tenedo, et altri haueano contraria opinione, dicendo che questo accenderia gli animi de Genouesi contra il stato Veneto. Tutta volta li patti et conuentioni furono approbati dal Veneto Senato.	Alcuni laudauano la tolta impresa di Tenedo, *et che si ponesse ogni studio et diligentia per la custodia et conseruation sua,* et altri haueuano contraria opinione, dicendo che questa nouità accenderebbe gli animi de Genouesi contra il stato Veneto. Tutta fiata dal Senato furono approbati li patti et conuentioni *promesse per il Justiniano à quelli di Tenedo.*
	Armorono doe galie, sopracomiti miser Bertuci Dolfin et miser Lorenzo Contarini. Fu eletto el primo baylo et capitanio de Tenedo miser Antonio Venier, et gli fu prohibito menar seco la consorte sua douendo dimorar do anni. Furono ancho eletti miser Piero Venier et miser Polo Loredan de miser Nicolò, camerlengi et	Fu statuito armar due galee per custodia di quell'isola, sopracomiti messer *Carlo Zen et messer Michiel Sten,* con le quali fù mandato capitano et baylo di Tenedo messer Antonio Veniero, et gli fù prohibito menar seco la consorte sua, deuendo dimorar dui anni. Camerlenghi et castellani di Tenedo furono messer Piero Veniero

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	castellani de Tenedo. Con le doe galee furno mandati miser Zuan Gradenigo et miser Piero Corner procurator, li quali insieme con el baylo et capitanio et con miser Donato Tron fino che iui dimorasse, deuesseno proueder circa la fortificatione, securta et conseruatione di quel luogo, et in caso de discordia uno delli sopracomiti interuenisse. Fù mandato Balzàn armiraglio de Tenedo.	et messer Polo [f. 399] Loredan de messer Nicolò. Con le due galee andorono dui proueditori messer Joan Gradenigo et messer Piero Corner procurator, li quali insieme col baylo et capitanio et con messer Donato Tron douesseno proueder alla fortificatione, securtà et conseruatione di quel loco, et in caso de discordia uno delli sopracomiti interuenisse. Fu mandato Balzan armiraglio di Tenedo.
	Hebbeno ordine li proueditori di andar à Modon et Coron per intender le noue de Leuante et prosequir el viaggio, et che uno de loro proueditori andar deuesse da soltan Amurat per conseruarlo nella bona dispositione sua uerso il stato Veneto, come da miser Donato Tron [f. 243] veniua ricordato et fu loro data libertà di apresentarlo.	Hebbeno ordine li proueditori di andar à Modon et Coron per intender le noue de Leuante et seguir il viaggio, et che uno di loro andar deuesse da soltan Amurath per conseruarlo nella buona disposition sua verso il stato Veneto, come da messer Donato Tron veniua ricordato, et fugli data libertà di presentarlo.

[*Mission of Piero Mocenigo to Constantinople* (*January-March 1377*)]

	§ 11 [f. 243v] Per la retentione del baylo, conseglieri et mercanti de Constantinopoli detta di sopra et machinatione de Genouesi contra Tenedo fu	§ 11 Per la retentione del baylo, conseglieri et mercatanti di Constantinopoli et machinatione de Genouesi contra Tenedo fu eletto capitano gene-

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

eletto capitano generale miser Piero Mocenigo et dato ordine de armar galie X, 6 in Venetia et 4 in Candia, proueditori miser Lorenzo Contarini et miser Bertuci Dolfin. Gli fu data commissione di andare a Negreponte, et gionte iui le galie de Candia conferirse a Tenedo, doue intendendo chel baylo et altri retenuti non fussero liberati, deuesse andar a Constantinopoli, ponendo in terra li proueditori, li quali apresentar se deuessero all'imperator chier Andronico, non come ambasciatori ma come proueditori de l'armata, facendo graue doglianza della retentione del baylo et mercatanti che istimauano esser cussi sicuri in Constantinopoli come in Venetia, et che procurasseno la liberatione delli retenuti, la quale possendo impetrar, essi proueditori et miser Donato Tron ritornassero à Venetia. Et quando non la volesse fare et che li Greci fusseno à questo bene dispositi, deuesse esso capitanio general, cussi parendoli, deponer chier Andronico et ritornar in stato Caloiani suo padre ò il dispoti suo figliolo, ouer chier Matheo figliolo de Cathacusinò. Al qual ef-

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

rale messer Piero Mocenigo et statuito armar X galee, in Venetia 6 et in Candia 4, proueditori messer Lorenzo Contarini et messer Bertuci Dolfin. Al capitano fu data commissione di andar à Negreponte, et gionte iui le galee di Candia conferirse à Tenedo, doue intendendo che'l baylo et altri ritenuti non fussero liberati deuesse andar à Constantinopoli, ponendo in terra li proueditori dell'armata, facendo graue doglianza della retentione del baylo et mercatanti, li quali istimauano douer essere così sicuri in Constantinopoli come in Venetia, et che procurasseno la liberation loro. La qual potendo ottener, essi proueditori et messer Donato Tron ritornassero a Venetia. Et quando non la volesse fare, et che li Greci fusseno à questo ben disposti, douesse esso capitano generale cosi parendogli, deponer chier Andronico et ritornar in stato Caloiani suo padre, ouer il dispoti suo figliolo, ouer chier Matheo figliolo di Cathacusinò. Al qual effetto gli fù data libertà di far in mare ogni operatione, ma non deuesse metter genti in

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

fetto gli fu data ampla liberta di far in mare ogni opportuna operatione, ma non deuesse metter gente in terra à pericolo di combater. Et non possendo ottenire la liberatione dei retenuti per questa via deuesse tentar ognaltra, dandogli liberta de rechieder fauor da Morath et far liga con lui solamente per questa causa de liberar il baylo, conseglieri, et mercanti, et poter intrar et nauigar nel Mar Maggiore. Et in conclusione deuesse procurar con l'imperator de Constantinopoli, qual se voglia fusse imperatore, la confirmatione delle tregue, et chel loco de Tenedo remanesse alla Veneta republica.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

terra à pericolo di fortuna, come nel combattere interuenir suole. Non potendo ottener la liberatione delli ritenuti per questa via deuesse tentar ogni altra, dandogli etiandio libertà de ricercar fauore da Amorath et far liga con lui, solamente per liberar il baylo, conseglieri et mercatanti, et poter intrare et nauigar in Mar Maggiore. Et in conclusione deuesse procurar con l'imperator de Constantinopoli, qual si voglia fusse imperatore, [f. 399v] la confirmatione delle tregue, et che'l loco del Tenedo rimanesse alla Veneta republica.

[*Embassy of Piero Giustinian to Genoa* (*April 1377*)]

Cod. Marc. It. VII 2448

§ 12

Nell'istesso tempo che fu nel mese d'Aprile 1377 lo eccelso duce con el Veneto senato per certificarsi de lanimo de Genoesi et come deueano viuer con loro mando miser Piero Justiniano, procurator, à Genoa con ordine di esporre al duce et comun di Genoa come la Veneta republica s'era molto resentita della retentione del baylo, con-

Cod. Marc. It. VII 128A

§ 12

Nel mese di Aprile 1377, nell'istesso tempo che fu fatta la commissione al capitano generale, l'eccelso duce et Veneto senato per certificarsi dell'animo de Genouesi et come doueuano viuer con loro, mandò à Genoa messer Piero Justinian, procurator, con ordine di esporre al duce et commune di Genoua come

Cod. Marc. It. VII 803
(coll. 7295)

Cod. Marc. It. VII 2448
(coll. 10514)

seglieri, nauilii et mercadanti [f. 244] fatta da chier Andronico Paleologo figlio de Caloiani imperatore, tenendo per certo che questa cosa per se solo non harebbe possuto adimpire quando gli fusse manchato il fauore delli rettori et Genouesi di Pera, li quali in questa nouitade s'haueano portato molto sinistramente contra Venetiani dicendo parole obbrobriose et di mala sorte, la qual cosa teniua per indubitato non esser sequita con loro volunta, chel Veneto dominio hauea per tal nouitade armate alcune galie le quale erano sta mandate in quelle parti sperando che chier Andronico se remouerebbe dalla sua mala intentione cum la liberation de li retenuti con li beni loro. Ben pregaua sue Signorie ad trattar li mercatanti Venetiani da amici et abstenerse da tutte quelle cose che loro potesseno dar iusta causa de resentimento. Oltra de cio gli espose come a Venetia si hauea molestamente inteso l'insulto fatto a doe naue Venetiane, le quali veniuano de Mar Maggior una delle quali nauigando verso Constantinopoli fu perseguitata da Ge-

Cod. Marc. It. VII 128A
(coll. 8639)

la Veneta republica s'era molto resentita della retentione del baylo, conseglieri, nauilii et mercatanti fatta da Chier Andronico Paleologo figliolo di Caloiani imperatore, tenendo per certo che questa cosa per se sola non harebbe potuto adempire quando gli fusse mancato il fauore de Genouesi et rettori di Pera, li quali in tal nouitade s'haueuano portato molto sinistramente contra Venetiani, dicendo parole vituperose et di mala sorte, la qual cosa teneua per certo non esser seguita con loro voluntà, che'l Veneto dominio per tal nouità haueua armate alcune galee, le qual deueuano andar in quelle parti sperando che chier Andronico si rimouerebbe dalla sua mala intentione con la liberatione delli retenuti et beni loro. Ben pregaua sue Signorie à trattar li mercatanti Venetiani come buoni amici et astenersi da tutte quelle cose, le quali potessero dar giusta querela de resentimento. Oltra de cio espose, come à Venetia s'haueua molestamente inteso l'insulto fatto alle due naui Venetiane et alli nauilii de Candia, li quali sendo andati a car-

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)	Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)	Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)
	nouesi de Pera sino sotto le mura de Constantinopoli, et laltra de Michiel Duracino era sta per forza condutta in Pera et retenuti alcuni della naue et alcuni feriti, cosa vituperosa a Venetiani quando non fusse fatta da Genouesi la conueniente prouisione, et ancho alcuni nauilii de Candia che erano andati à cargar de biaue nelle parte de Theologi erano sta impediti con gagliarda violenza dalli Genouesi de Sio. Dapoi l'orator adduse molte prudente iustificatione cosi circa la cosa di Tenedo, come de chier Andronico et del imperio de Romania et etiandio delle cose de Cypro concludendo che le Signorie sue con la molta prudenza et sapienza loro deueano proueder et remediare che tal insulti et nouitade non fusseno causa di scandalo et error che conuenirebbe [f. 244v] sequir et produr de quelli desordini che sarebbono poi irremediabili.	gar de frumenti nelle parti de Theologi, erano sta impediti da gagliarda violenza da Genouesi de Sio. Dipoi adduse molte prudenti justificationi cosi circa la cosa di Tenedo, come de Chier Andronico et imperio de Romania, et etiandio delle cose de Cypro. Concludendo che le Signorie sue con la molta prudentia et sapientia loro deueuano proueder et rimediare che tal insulti et nouitade non fusseno cagione de scandali et errori che conuenirebbono seguir et produr de quelli disordini che sarebbono poi irremediabili.
[f. 81] Il duce et commun di Genoa rispose che lhauea dato in commissione alli soi capitanei et rettori che debbano trattar li luogi et subditi Venetiani come i soi proprii, meraui-	Il duce de Genoa gli respose per nome de quel Commune che lhauea dato ordine alli capitanei et rettori soi di trattar li luochi et sudditi della ducal Signoria de Venetia come i soi	Il duce di Genoa rispose al Veneto oratore che l'haueua dato ordine alli capitani et rettori del Comun di Genoa di trattar i luochi et soggetti della Signoria di Venetia come i loro pro-

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

gliandose delle nouita seguite a Constantinopoli nelle qual Genouesi non poteuano esser interuenuti et che a due soe galie hano data tal comissione de non dannificar Venetiani et il medesimo ordine haueano tutte le altre galie che se armeriano. Ma ben affirmaua ditto duce et commun di Genoa come piu volte hauea ditto che non voleuano ne poteuano arbandonar chier Andronico per i patti et promesse li erano sta fatte da loro.

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

proprii, dimonstrando prender grande admiratione delle nouita seguite a Constantinopoli nelle qual Genouesi non poteuano esser interuenuti, et che a doe soe galie ultimamente espedite haueano data commissione de non dannificar Venetiani et il medesimo ordine sarebbe dato a tutte le altre galie che se armasseno. Ma ben affirmaua come piu volte era sta fatto sapere al Veneto dominio che Genouesi non potrebbono arbandonar chier Andronico per le promesse et patti fra loro celebrati.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8230)

prii, dimostrando pigliar ramarico delle nouità seguite à Constantinopoli, nelle qual Genouesi non poteuano esser interuenuti, et che à due sue galee era sta data commissione di non dannificar Venetiani [f. 400] et l'istesso ordine sarebbe dato à tutte l'altre galee che s'armassero à Genoa. Ma ben affirmaua come più fiate era sta fatto sapere al Veneto dominio, che il Commune di Genoa non potrebbe mai abbandonar chir Andronico per le promesse et patti tra loro celebrati.

[Venice and Genoa prepare for war (May 1377)]

Cod. Marc. It. VII 803

§ 13

Con questa risposta alli 10 di mazo ritorno a Venetia ditto miser Piero Justinian procurator, il qualreferi che Genouesi armauano XII galie che seriano alla vella per tutto quel mese de maggio, et haueano ordine de unirse con le galie de chier Andronico in quelle parte de Romania. Della qual cosa fo subito dato aduiso al capitanio general, alli provveditori et a ser Donato Tron et fo comesso

Cod. Marc. It. VII 2448

§ 13

Con questa risposta alli 10 de Maggio ritorno a Venetia miser Piero Justinian procurator, doue gionto referi nel Senato che Genouesi armauano XII galie, le quale sarebbono alla vela per tutto quel mese, et harebbono ordine d'unirse con le galie de chier Andronico nelle parte de Romania. Della qual cosa fu subito dato auiso al capitanio generale, proueditori et a miser Donato Tron et fu co-

Cod. Marc. It. VII 128A

§ 13

Con questa risposta alli X Maggio ritornò à Venetia messer Piero Justinian procurator, doue gionto fece nel Senato la relation sua, et che'l Comun di Genoa armaua XII galee, le quali sarebbono alla vela per tutto quel mese, et harebbono commissione de unirse con le galee de chir Andronico nelle parti di Romania. Per la qual cosa *fu reuocata la commissione data al capitano generale di con-*

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

alli patroni de do galie del trafico miser Michiel Sten et meser Carlo Geno che gionti in Candia et sentendo larmata de Genouesi et del imperator esser per venir a danno de Venetiani debbano conferirse a Tenedo, come feceno et miser Carlo Gen se pose a quella defensione. Alhora per esser le cose de Romania et de Genouesi de grandissima importantia elesseno cinque savii miser Michiel Moresini procurator, miser Federico Corner da S. Appolinar, miser Francesco Bembo, miser Jacomo di Prioli et miser Lorenzo Dandolo.

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

messo alli patroni delle doe galee del traffico miser Michiel Sten et miser Carlo Geno che gionti in Candia, sentendo larmata de limperator et de Genouesi venir à danno del stato Veneto deuesseno conferirse al Tenedo, come feceno et miser Carlo Geno hebbe il carico di quella defensione. Alhora per esser questa materia di Romania et de Genouesi de grandissima importantia con el Senato elesseno cinque sauii miser Michiel Moresini procurator, miser Ferigo Corner da S. Appolinar, miser Francesco Bembo, miser Jacomo di Prioli et miser Lorenzo Dandolo.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

ferirse à Constantinopoli, ma gli fu dato auiso delle XII galee armate in Genoa et parimente alli proueditori et à messer Donato Tron, et commesso alli patroni delle galee del traffico che gionti in Candia sentendo l'armata dell'imperatore et de Genouesi venir à danni del stato Veneto, douesseno andar al Tenedo, come feceno, hauendo hauuto il carico di quella defensione messer Carlo Zen. Alhora il Senato per esser questa materia de Romania et de Genouesi di grandissima importanza elesse cinque sauii messer Michiel Moresini procurator, messer Federico Corner da Santo Apollinare, messer Francesco Bembo, messer Jacomo di Prioli et messer Lorenzo Dandolo.

[Greco-Genoese attack on Tenedos (November 1377)]

§ 14

Genouesi mandorono ditte 12 galie in Romania a obedientia de chier Andronico il quale unito con dite galie piglio la impresa de Stalimne, la qual fece deditione et adgiunto un bon numero de galie che forono armate in Mar Maior et

§ 14

Genouesi mandorono in Romania le XII galie a [f. 245] ubedienza de chier Andronico, il quale unite con le soe le galie Genouese pigliò la impresa de Stalimne che gli fece deditione, et dopo sopragionte alcune galie armate in Mar Maggior

§ 14

Chier Andronico partito da Constantinopoli con le sue galee se unì con le XII de Genoa et fece l'impresa de Stalimne, il qual loco et isola ottenne per deditione. Dipoi, sopragionte alcune galee armate in Mar Maggiore et in Pera

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295)

in Pera tolse la [f. 81v] impresa de Tenedo procurata et sollicitata da Genovesi che non poteuano tollerar che Venetiani possedesseno ditta insula et accampati alla terra non lasso cosa alcuna di fare per ultimar ditta impresa votiuamente, et con mangani et altri instrumenti da guerra et darli piu assalti. Ma Venetiani hauendo un valoroso capitanio miser Carlo Zen, *perciò che non era anchor gionto miser Antonio Venier*, feceno mirabil proue del valor loro. Hauendo diffesa quella terra et ancho usciti assalirono li Greci et Genouesi di tal sorte che Andronico fo astretto leuarsi dalla impresa et andarsene via.

Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514)

et in Pera tolse l'impresa de Tenedo, sollicitata da Genouesi, li quali non poteuano patire che Venetiani possedesseno quella isola, et accampatossi chier Andronico alla terra non lassò cosa alcuna di fare per ultimar la impresa votiuamente, oppugnando la terra et con mangani et altri artificii da guerra et ancho gli diede piu assalti. Ma Venetiani hauendo un valoroso capitanio miser Carlo Geno feceno mirabil proue del valor loro, percio che non solamente diffeseno la terra, ma usciti fuori assalirono li Greci et Genouesi di tal sorte che Andronico fu constretto leuarsi dall'impresa et andarsene via con poco honore.

Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639)

tolse l'impresa del Tenedo, sollicitata da Genouesi, li quali non poteuano patire che la Signoria di Venetia tenesse quell'isola. Però chir Andronico accampatosi alla terra non lassò cosa alcuna per ottenerla. Fece quella oppugnatione et con mangani et altri artificii da guerra et gli diede molti assalti. Ma Venetiani hauendo per capitano il valoroso messer Carlo Zen feceno mirabil proue della virtù loro, percioche non solo diffensorono la terra, ma usciti assalirono le genti dell'imperatore Greci et Genouesi di tal sorte che chier Andronico fu constretto retirarsi, abbandonar quella impresa et andarsene via con poco honore.

APPENDIX II

Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295), paper, 287 ff. of different size, is a miscellaneous collection of writings, originally unconnected and in different 16th century hands. We are not concerned with, nor are we qualified to discuss all of them in detail. However they clearly divide into two groups, f. 1-144, and f. 145-287. Of these two groups, the first forms a whole (which can in turn be divided into three parts, f. 1-18, f. 19-134, f. 135-144), all in the same hand, namely the hand of the chronicler Jan Jacopo Caroldo.

The second and third of these three parts (f. 19-144) contain, as we have already seen, the tenth book of his Chronicle (1), and do not at this juncture concern us. The first part of this group, f. 1-18, however does. It is enclosed in a folder, formed by ff. 1 and 18. Ff. 1v, 18 and 18v have been left blank, and on f. 1, in a hand which has been known for a long time to be Marino Sanudo's († 1536), there is a note listing the contents as follows:

> " Exemplum literarum Jo. Mathei Girardi et responsio domini Bartholomei Saliceti protonotarii et Gaspari a Vidua responsio nomine Jo. Mathei Girardi ".

This list of the contents is not completely accurate. Whereas it would appear from Sanudo's description that Girardi began this phase of the correspondence, the first letter (f. 2-2v) is in fact the letter of the protonotary Bartolomeo Saliceti to him, dated 25 September 1509, and placed by Sanudo in his Diario immediately before the 1 October of the same year (2). The second letter (f. 3-5) is Girardi's undated reply, which follows Saliceti's letter not only in Cod. 803 but in the Diario as well (3). The third letter (f. 5v-17v) which is unpublished, has no heading, date or signature. It is only from the folder that we have Sanudo's statement that it was written by the Venetian secretary Gasparo della Vedova (4).

It was assumed that the whole Cod. 803 belonged to the library of Marino Sanudo, but this assumption goes beyond the premises. The list in Sanudo's writing proves only that Sanudo had these three letters in his possession at some time and that he placed them in a folder (which folder we still have, namely, ff. 1 and 18). The whole

(1) See above p. 124.

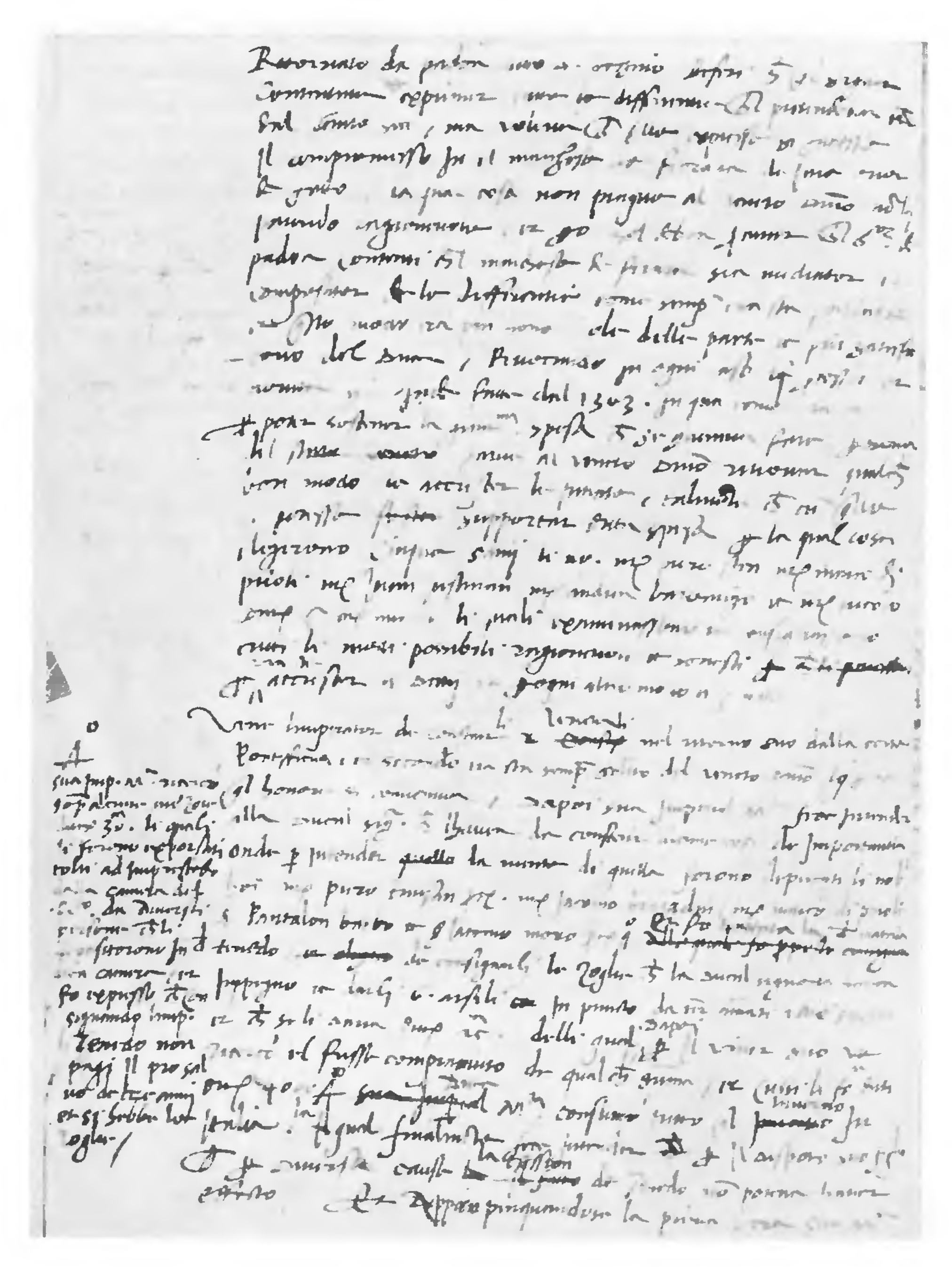
(2) *I Diarii di Marino Sanudo*. Pubblicati per cura di R. Fulin. Auspice La Deputazione Veneta di Storia Patria, v. 9, ed. F. Stefani, Venice 1883, pp. 216-219 = Cod. Marc. It. VII 237 (coll. 9224), f. 114v-115. Girardi's answer is addressed to Rome where the prelate must have resided. All three letters were traced by Father R.-J. Loenertz in the *Diarii* of Sanudo.

(3) *Diarii*, v. 9, pp. 219-224 = Cod. Marc. It. VII 237 (coll. 9224), f. 115v-117. Sanudo inserted the original letter in his Diario, with the address of the recipient on the outside, on f. 117. The marks of the folding can still be seen.

(4) For further information about him see SANUDO, *Diarii*, v. 9, index under Vedova.

codex could not possibly have formed part of his library, since the second part of the codex contains an item (f. 274) dated 1588. The codex, therefore, as it is now, was formed and bound after this date. Moreover, as we have just seen, the three letters themselves are in Caroldo's hand ff. 19-144 contain the rough draft of part of his Chronicle, which he would be unlikely to leave in someone else's permanent possession. Therefore the probability is that the bulk of the codex belonged to him, though again the whole could not have done so, since he died in 1538.

Pl. I – Cod. Marc. It. VII 233 (coll. 9220), f. 219v



Pl. II – Cod. Marc. It. VII 803 (coll. 7295), f. 37v

Pl. III – Cod. Marc. It. VII 2448 (coll. 10514), f. 181v

L'Orator Justiniano fece il viaggio suo con le sopradette galee, et gli fu data libertà
di far un dono de Duc. 1500 in tante robbe che gli furono consignate con ordine di
non partir dal Cairo sino el non havesse ottenuto comandamento per la liberatione
delli mercatanti retenuti a Damasco, et che fussero liberati. Della liberatione delli
quali non si trova alcuna memoria, ma non si vedendo che fusse fatta altra provi
sione come si ritrovarebbe nelli atti del Senato, si può istimar che fussero liberati.

Venne l'Imperator di Constantinopoli a Venetia nel ritorno suo dalla Corte Pontificia
Et com'era stà sempre solito l'Eccelso Duce et Veneto Dnio gli fece quel honore se conve
niva all'Imperial dignità. Fece intender alla S.ria come l'haveva da conferire con
lei alcune cose d'importanza, per la qual cosa furono deputati Auditori M. Piero
Trivisan proc. M. Jacomo Bragadin. M. Marco di Prioli, M. Pantalon Barbo, et
M. Jacomo Moro proc. Fu trattato di haver Tenedo, et de consignarli perciò le
gioie, che la Ducal Sig.a haveva in pegno et darli sei Arsili in ordine da essere ar
mati a sue spese et de esborsarli duc. XXV m. Delli qual per il viver suo ricercava
di esser compiacciuto di qualche quantità de danari, furono dati a Sua M.tà duc.
4 m. la quale fece instantia di esser servita de duc. XXX m. sopra alcune sue gioie
che le furono esborsati tolti dalla Camera del frumento ad impresttito, alla quale
da diversi Cittadini furono depositati con l'utile consueto: Si hebbe le gioie et im
esborsati li Danari. Sua M.tà consumò tutto quell'Inverno in Italia, Et ap
propinquandosi la Primavera diede ordine alla partita sua per ritornar in Con
stantinopoli. Et acciò l'havesse cagione di partir ben contenta fu statuito che li duc.
XXV m. promessi per Tenedo le fussero liberamente donati. Et etiandio stara. 400.
de biscotto per fornir le sue galee. Et al Dispoti figliuolo di Sua M.tà furono
donati Duc. trecento.

Era venuto di Aragon M. Francesco Cocho. Il quale s'haveva intromesso de prat
ticar qualche adattamento tra quella M.tà et Veneto Dnio, Onde per esser questa
materia d'importantia elessero cinque Savij M. Jacomo Bragadin. M. Zacharia
Contarini M. Piero Justinian fu de M. Bernardo M. Piero dalla Fontana, et M.

Pl. IV – Cod. Marc. It. VII 128A (coll. 8639), f. 344

Die Metropoliten von Nikaia und Nikomedia in der Palaiologenzeit

Zu den großen Desiderata der Byzantinistik zählt neben einer Sammlung der neuen Wörter und der geographischen Namen eine Prosopographie oder zumindest ein Wörterbuch der Eigennamen, ähnlich dem von Pape-Benseler für die Antike. Gleichsam als Versuch, zwischen dieser Maximal- bzw. Minimalforderung den Mittelweg zu finden und in der Erkenntnis, daß die gewaltigen Überlieferungsmassen ein zeitliche und quellenmäßige (nur griechische edierte Werke) Beschränkung zunächst als notwendig erscheinen lassen, wird an der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften seit über drei Jahren an einem « Prosopographischen Lexikon der Palaiologenzeit »

Abkürzungsverzeichnis:

A Flor	=	*Acta graeca concilii Florentini*, ed. J. GILL, Rom 1953
Arnakes	=	Γ. Ἀρνάκης, *Οἱ πρῶτοι Ὀθωμανοί*, Ἀθῆναι 1947
Beck	=	H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959
Bekkos Syn	=	M. Ἰ. Γεδεών, *Ἰ. Βέκκου Συνοδικὰ γράμματα*, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας 1 (1911)
Dö Reg	=	F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* I-V, München 1924-65
Eustrat Mnem	=	Σ. Εὐστρατιάδης, *Ἱστορικὰ μνημεῖα τοῦ Ἄθω*, Ἑλληνικά 3 (1930) 45-68
Genn Schol	=	*Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. PETIT-SIDÉRIDES-JUGIE, Paris 1928-36, 8 Bde
Le Quien	=	M. LE QUIEN, *Oriens christianus*, Paris 1740, 3 Bde
MM	=	MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et diplomata* I-VI, Wien 1860-90
Pach	=	*Georgios Pachymeres*, ed. I. BEKKER I-II, Bonn 1835
ΘΗΕ	=	*Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία* I-XII, Ἀθῆναι 1962-8
Wächter	=	A. WÄCHTER, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im 14. Jahrhundert*, Leipzig 1903

unter der Leitung des Unterzeichneten gearbeitet. Die bereits weit fortgeschrittene Sammlung beginnt nun auch die Möglichkeit zu bieten, Listen der kirchlichen und weltlichen Würdenträger für den Zeitraum von 1259-1453 aufzustellen und somit, was die Metropoliten und Bischöfe anlangt, eine teilweise Modernisierung des alten Werkes von Le Quien zu schaffen, bzw. für den genannten Zeitraum vollständiger oder zumindest genauer zu sein, als die neueren Verzeichnisse im DHGE und in der ΘΗΕ. In diesem Sinne ist die vorliegende Arbeit zu verstehen, in der im Interesse einer genaueren chronologischen Fixierung sowohl die Vakanzen als auch die Stellen zu berücksichtigen sein werden, an denen die betreffenden Metropoliten nicht namentlich genannt sind.

Was die historische Situation der beiden zu behandelnden Metropolen betrifft, verfügen wir vor allem über die Arbeiten von A. Wächter und die neuere von G. Arnakes. Die auch für die Kirchengeschichte entscheidenden Daten sind die Einnahme Nikaias im Jahre 1331 ([1]) und die Nikomedias 1337 ([2]).

In der nun folgenden Darstellung wird zum Zweck einer klaren Übersicht zunächst der zusammenhängende Text und erst dann der Nachweis der Quellen ([3]) bzw. (falls vorhanden) der Sekundärliteratur geboten.

Die Metropoliten von Nikaia

Der erste Metropolit, der sicher in die hier zu behandelnde Zeit fällt, ist Theophanes II. Wir finden ihn zuerst im Jahre 1272 erwähnt, als er an einer Synode des Patriarchen Joseph am 28. Nov. teilnahm, in der dem Makrinitissa Kloster das Gebiet Rhasusa zugesprochen wurde. 1274 wird er von Michael VIII. wegen der Unionsverhandlungen zu Papst Gregor X. gesandt. 1278 weilt er in Konstantinopel und nimmt an einer Synode unter Johannes Bekkos gegen den abgesetzten Chartophylax von Smyrna teil. Einige Jahre später treffen wir ihn wieder als Vertreter der offi-

([1]) Vgl. G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963³, S. 417.

([2]) Arnakes 197.

([3]) Es konnten nur griechische Werke berücksichtigt werden, diese allerdings mit größtmöglicher Vollständigkeit.

ziellen Unionspolitik, indem er zusammen mit Leon von Herakleia kurz vor dem 9. Jänner 1281 an den nunmehrigen Papst Martin IV. gesandt wird. Über sein weiteres Schicksal sind wir nicht unterrichtet, doch ist als sicher anzunehmen, daß er Anfang 1283 im Zuge der Kehrtwendung der Kirchenpolitik unter Andronikos II. ebenso wie der Patriarch und andere unionsfreundliche Bischöfe abgesetzt wurde.

QUELLEN: MM IV 379 (1272); Pach I 384, 505; Bekkos Syn 50 (1278)
LITERATUR: Dö Reg 2006 (1274), 2049 (vor. 9.1.1281); GEANAKOPLOS, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Cambridge Mass. 1959; Le Quien I 651 f

Als möglichen Nachfolger Theophanes' II. können wir Phrangopulos ansehen. Namentlich kennen wir ihn nur aus einem Gedicht des Manuel Philes, das dieser anläßlich seines Todes verfaßte. Da die Tätigkeit des Philes eindeutig erst seit dem Jahre 1299 nachweisbar ist (1), muß er um 1300 noch im Amt gewesen sein. Aus dem Gedicht erfahren wir, daß Phrangopulos vor seiner Inthronisierung Megas Skeuophylax in Konstantinopel war. Vermutlich ist er derjenige Metropolit, den Pachymeres zu dem Jahr 1289 (Wahl des Patriarchen Athanasios II.) erwähnt.

QUELLEN: *Philes*, ed. MILLER II S. 280 f; Pach II 146 (?)
LITERATUR: Le Quien I 652; V. LAURENT, *Légendes sigillographiques et familles byzantines*, EO 31 (1932) 346 (mit abweichendem Zeitansatz)

Über die folgenden Metropoliten des 14. Jh. sind wir etwas genauer unterrichtet, da wir ja für diesen Zeitraum über das Wiener Patriarchatsregister verfügen.

Im Sept. 1315 wird Petros, der Metropolit von Nikaia, als Mitunterzeichner eines Synodalbeschlusses genannt. Da wir in kontinuierlicher Reihenfolge einen (namentlich nicht genannten) Metropoliten von Nikaia bis zum Jahre 1318 in weiteren Verhandlungen antreffen, dann aber erst wieder 1327 einen neuen, kann als sicher gelten, daß Petros zumindest bis 1318 im Amt war.

(1) Aus diesem Jahr stammt die älteste Philes-Handschrift, der *Vat. Pal. gr. 138.*

QUELLEN: MM II 14 f (1315), 18 f, 30, 33, 41, 44 f, 49 (1316), 51, 53, 76 f (1317/8), 80 (1318), 82

Im Jahre 1327 begegnet uns als nächster Metropolit Kallistratos, dessen Tätigkeit bis 1331, dem Datum der Eroberung Nikaias, gereicht haben dürfte.

QUELLEN: MM I 144

In den folgenden Jahrzehnten muß der Sitz des Metropoliten vakant gewesen sein, wie schon Wächter aus zwei Urkunden geschlossen hat (1), die Ermahnungen des Patriarchen Johannes XIV. Kalekas an das Volk von Nikaia zum Inhalt haben. Erst im August 1355 ist der Stuhl des Metropoliten wieder besetzt, und zwar von Manasses. Später wird er nicht mehr namentlich erwähnt, es ist aber wahrscheinlich, daß er bis etwa 1365/6 (erste Nennung seines Nachfolgers Theophanes' III.) im Amt war.

QUELLEN: MM I 362 (1356), 390 (1359), 414 (1362), 433 (1355): namentlich; 453 (1364), 459 (1365), 461, 467, 471, 476 (1365), 477 (1364), 488 (1365)?

Es stellt sich nun noch die Frage, warum seit 1355 die Metropole Nikaia wieder besetzt ist. Ebenso wie der Beginn der Vakanz 1331 durch das politische Ereignis der Eroberung zu erklären ist, könnte man vielleicht auch für ihre Beendigung einen politischen Hintergrund suchen. Es liegt nahe, dieses Geschehen mit den Verhandlungen um die Befreiung Chalil's, des Sohnes des osmanischen Sultans Orchan (2), in Zusammenhang zu bringen, die im Jahre 1356 durch einen Bündnis- und Heiratsvertrag abgeschlossen wurden (3).

Mit Theophanes III. tritt uns eine bedeutende literarische Persönlichkeit entgegen. Wir wissen, daß er seit 1366 Metropolit war, bei mehreren Synodalerlässen mitunterzeichnete und 1380/1 starb. Im November 1370 vertrat er außerdem für ganz kurze Zeit den Metropoliten von Ankyra (4).

(1) Wächter 57.
(2) Arnakes 191.
(3) Dö Reg 3055 (Frühjahr 1356), vgl. auch 3057.
(4) Vind theol. gr. 47, 277v (bei MM I 539 nur Regest).

QUELLEN: Γ ο υ δ ᾶ ς, *Βυζαντιακὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς τοῦ Βατοπεδίου*, ΕΕΒΣ 4 (1927) 248; MM I 498 (1368), 510 (1369), 513, 531 (1370), 539, 541 (1371), 558, 563 (1368), 579 (1371), II 6 (1380), 8, 10, 16; Genn Schol II 3, III 127

LITERATUR: Beck 746 f

Sein Nachfolger war Alexios. Noch im Jahre 1380 begegnet er uns als Metropolit von Varna. Nachdem er von dort vertrieben worden war, erfolgte seine Versetzung nach Nikaia unmittelbar nach dem Tode Theophanes' III. entweder in demselben jahr oder erst 1381, jedenfalls sicher seit März 1381 (MM II 24), da in diesem Monat ein Metropolit von Nikaia bei einer Synode anwesend war, Theophanes aber schon im Juni 1380 (MM II 16) aus Krankheitsgründen nicht mehr an Beschlüssen teilnehmen konnte. Da bei Miklosich-Müller die Urkunde, in der er in seinem neuen Amt bestätigt wird, nur in Regestform wiedergegeben ist, schien es angebracht, hier den vollständigen Text zu bieten, auch wenn er freilich zum Großteil nur aus den mit leichten Variationen bei jeder Inthronisierung eines Metropoliten begegnenden formelhaften Wendungen besteht:

Vind. hist. gr. 48, 9v:

Νεῖλος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

Τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Νικαίας στερηθείσης τοῦ οἰκείου ποιμένος καὶ διδασκάλου ἐπεὶ ἀναγκαῖον ἦν προστήσασθαι αὐτῆς ἀρχιερέα, ὥστε ποιμαίνειν καὶ διδάσκειν τοὺς εὑρισκομένους ἐν αὐτῇ Χριστιανοὺς καὶ ὁδηγεῖν ἐπὶ τὴν τῆς σωτηρίας ὁδόν, εὑρέθη δὲ ὁ πρὶν ἱερώτατος μητροπολίτης Βάρνης κῦρ Ἀλέξιος, ἀνὴρ ἀξιόλογος καὶ ἀρετῇ καὶ συνέσει καὶ τῇ περὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ πείρᾳ τῶν πολλῶν διαφέρων καὶ δυνάμενος ἀνθρώπους ποιμαίνειν καὶ χειραγωγεῖν πρὸς σωτηρίαν, στερούμενος δὲ πρὸ χρόνων τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ, ἡ μετριότης ἡμῶν ὁμοῦ μὲν καὶ τῆς μητροπόλεως Νικαίας φροντίζουσα, ὁμοῦ δὲ καὶ τοῦ ἀρχιερέως τούτου πρόνοιαν ποιουμένη, συνδιασκεψαμένη τοῖς συνεδριάζουσιν αὐτῇ ἱερωτάτοις ἀρχιερεῦσι καὶ ὑπερτίμοις, τῷ Κυζίκου, τῷ Οὐγγροβλαχίας, τῷ Ἀδριανουπόλεως καὶ τῷ Ποντοηρακλείας, μετέθηκε τοῦτον δὴ τὸν ἱερώτατον μητροπολίτην Βάρνης κῦρ Ἀλέξιον εἰς τὴν ἁγιωτάτην τῆς Νικαίας μητρόπολιν. Ἐπεὶ δὲ καὶ αὕτη οὐκ ἀρκούντως ἔχει τὰ πρὸς χρείαν αὐτῷ πορίζειν ὑπὸ τῶν ἐθνῶν πρὸ χρόνων πολλῶν ἁλοῦσα καὶ διαφθαρεῖσα, δέδωκεν αὐτῷ κατ' ἐπίδοσιν ἡ μετριότης

ἡμῶν συνοδικῶς ἐφ' ὅρῳ πάσης τῆς ζωῆς αὐτοῦ καὶ τὴν ἁγιωτάτην τῆς Προύσης μητρόπολιν. Ὀφείλει τοίνυν οὗτος ὁ ἱερώτατος μητροπολίτης Νικαίας, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Βιθυνίας καὶ πρόεδρος Προύσης, ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητὸς ἀδελφὸς τῆς ἡμῶν μητριότητος καὶ συλλειτουργός, ἐπιλαβέσθαι τῆς κατ' αὐτὸν ἐκκλησίας ταύτης καὶ διδάσκειν τὸν ἐν αὐτῇ χριστώνυμον τοῦ κυρίου λαόν καὶ παραινεῖν καὶ εἰσηγεῖσθαι αὐτοῖς τὰ ψυχωφελῆ καὶ σωτήρια ἔχων ἄδειαν ἱερουργεῖν ἀκωλύτως ἐν πάσῃ τῇ ἐνορίᾳ αὐτῆς, ἀναγνώστας σφραγίζειν ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ, ὑποδιακόνους καὶ διακόνους προβιβάζειν καὶ πρεσβυτέρους χειροτονεῖν, θείους καὶ ἱεροὺς ναοὺς καθιεροῦν καὶ τἄλλα ποιεῖν ἀκωλύτως τὰ τοιαῦτα, ὀφείλων ἐγκαθιδρυθῆναι καὶ τῷ ἱερῷ ταύτης συνδρόνῳ ὡς γνήσιος μητροπολίτης Νικαίας καὶ ὢν καὶ ὀνομαζόμενος. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Προύσης τὰ αὐτὰ ποιήσει ἐν πάσῃ τῇ ἐνορίᾳ αὐτῆς ἄνευ μόνης τῆς τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου ἐγαθιδρύσεως ὀφείλων ἐπιλαβέσθαι καὶ τῶν ἀνηκόντων ταῖς ἐκκλησίαις ταύταις κτημάτων τε καὶ πραγμάτων καὶ τῶν λοιπῶν δικαίων καὶ προνομίων ὀφειλόντων πάντων τῶν εὑρισκομένων ἐν αὐταῖς κληρικῶν, ἱερωμένων, μοναχῶν, ἀρχόντων καὶ παντὸς τοῦ χριστωνύμου πληρώματος τὴν προσήκουσαν ἀπονέμειν αὐτῷ τιμὴν καὶ αἰδῶ καὶ εὐπείθειαν καὶ ὑποτάσσεσθαι αὐτῷ, ἐφ' οἷς ἂν ἔχοι λέγειν ἀφορῶσιν εἰς ψυχικὴν αὐτῶν λυσιτέλειαν· ἡ γὰρ πρὸς αὐτὸν αἰδὼς καὶ εὐπείθεια πρὸς αὐτὸν τὸν Θεὸν διαβαίνει, οὗ τύπος ἐστὶν ὁ ἀρχιερεύς. Εἰ δέ τις ἀντιλέγειν αὐτῷ πειραθείη καὶ ἀντιπράττειν, εὐθύνην ὑποστήσεται κανονικῶς τὴν ἀξίαν παρὰ τῆς ἡμῶν μητριότητος. Τούτου γὰρ χάριν ἀπολέλυται αὐτῷ καὶ ἡ παροῦσα συνοδικὴ αὐτῆς πρᾶξις δι' ἀσφάλειαν.

Εἶχε καὶ διὰ τιμίας πατριαρχικῆς χειρὸς τό: Νεῖλος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.

Erwähnenswert ist hiebei, daß Alexios entgegen diesem Beschluß nicht auf Lebenszeit Proedros von Prusa gewesen sein kann, da uns bereits im Jahr 1386 (MM II 90) ein, allerdings ungenannter, Inhaber dieser Metropole begegnet (1). Die letzte namentliche Erwähnung des Alexios, der in der Folgezeit an vielen Sessionen teilnahm, datiert vom März 1393, doch dürfte er noch bis 1395 (2), vielleicht auch bis 1401 gelebt haben.

(1) Wächter (S. 58) schließt daraus fälschlicherweise, daß der Metropolit von Nikaia schon vorher gestorben sei.

(2) In einer Urkunde von 1395 (MM II 237) mahnt der Patriarch den Metropoliten von Nikaia, er solle den Mönchen des Rhomaniotissa Klosters zurückgeben, was er πρό τινος ἤδη καιροῦ von ihnen geliehen habe.

QUELLEN: MM II 6 (1379), 8 (1380), 24 (1381), 25, 27 f, 99 (1387), 105, 109, 115 (1389), 127, 130, 135, 138, 147 (1390), 149, 169 (1393), 175, 237 (1395)?, 561 (1401)??; Eustrat Mnem 45 (1389)

Nach Alexios (1) ist uns für einige Jahrzehnte kein Metropolit überliefert, was vielleicht weniger auf dem Fehlen von Patriarchenurkunden seit 1402 beruhen dürfte, als auf einer Vakanz, verursacht durch den Mongoleneinfall unter Timur Lenk (2). Erst im Jahre 1437 kennen wir wieder einen Inhaber des Sitzes von Nikaia, es ist der spätere Kardinal Bessarion. Er bekleidete dieses Amt allerdings nur bis 1439, da er ja in diesem Jahr zur katholischen Kirche übertrat. 1438-9 hatte er auch die Metropole von Sardes inne (3).

Von einer Anführung der griechischen Quellen kann in diesem Falle abgesehen werden.

LITERATUR: L. MOHLER, *Kardinal Bessarion* I, Paderborn 1923, S. 50; Beck 767-9

Mit Bessarion muß unsere Liste schließen, da bis zum Fall von Konstantinopel kein Metropolit von Nikaia mehr in den erhaltenen Quellen erwähnt wird (4).

Die Metropoliten von Nikomedia

Der erste Inhaber dieser Metropole, der in die Palaiologenzeit hineinreicht, ist Johannes. Wir können ihn aus mehreren Urkunden mit Sicherheit für die Zeit von 1256 bis 1278 festlegen, dürfen aber annehmen, daß er bis 1283 Metropolit war.

QUELLEN: MM I 119 (1256), IV 379 (1272); J. OUDOT, *Patriarchatus Constantinupolitani Acta selecta*, Vatikan 1941, S. 84 (1261 (5)); Bekkos Syn 45 und 50 (1278)

LITERATUR: Le Quien I 596

(1) Der in der Liste der ΘΗΕ (IX 458) genannte Georgios ist zu streichen, da er aus einer unechten Urkunde von 1394 stammt (Meyer Haupturkunden Nr. XI); Nachweis der Fälschung von Loenertz und Laurent, REB 6 (1948) 183-90.

(2) Vgl. Wächter 58.

(3) Vgl. A Flor 12 (1438); ΘΗΕ X 1162.

(4) Die von Le Quien (I 653 f) und auch noch in der ΘΗΕ (IX 458) angeführten Namen Neophytos und Staurakios stammen aus den gefälschten Akten von 1450 (vgl. hiezu Beck 60).

(5) Zur Datierung vgl. Dölger, BZ 43 (1950) 40.

Als nach dem Regierungsantritt Andronikos' II. ein Großteil der kirchlichen Hierarchie ausgewechselt wurde, wählte man für die Jahre 1283-5 einen neuen Metropoliten von Nikomedia. Er hieß ebenfalls Johannes und ist uns besser als Onkel des Nikephoros Gregoras und späterer Metropolit von Pontoherakleia bekannt. Über seine Biographie sind wir aus einer unedierten Vita unterrichtet, nach der er nur bis 1285 Metropolit von Nikaia war.

LITERATUR: V. LAURENT, *Jean métropolite d'Héraclée du Pont*, Hellenika 3 (1930) 297-315 (bes. 309-11)

Als sein Nachfolger ist Karakalos zu nennen, der 1289 bei der Wahl des Patriarchen Athanasios II. erwähnt wird. Er ist wohl mit dem Adressaten eines Briefes des Planudes gleichzusetzen [1].

QUELLEN: Pach II 146; M. TREU, *Planudi epistulae*, S. 70 f (Nr. 53)
LITERATUR: Le Quien I 596

Der vielleicht unmittelbare Nachfolger des Karakalos war Kyrillos, den wir freilich nur auf die Jahre 1315-6 festlegen können. Er spielte die führende Rolle bei der Absetzung des Patriarchen Nephon (1315).

QUELLEN: MM I 5 (1315), 8, 14 f, 18 f, 30, 34, 36, 44 f, 46 (1316), 49, 51, 53, 61; Nikephoros Chumnos, Elenchos, ed. Boissonade, Anecdota V 255

Als nächster Inhaber der Metropole Nikomedia begegnet uns Maximos, und zwar mit Sicherheit von 1324-7, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aber bis 1337, dem Datum der Eroberung Nikomedias.

QUELLEN: MM I 111 (1324), 135 (1325), 140, 143 f (1327)

Danach müssen wir auch für Nikomedia eine Vakanz ansetzen. 1356 finden wir Esaias, den Metropoliten von Selybria, als

[1] Die Briefe des Planudes wurden wahrscheinlich alle zwischen 1294 und 1300 geschrieben, vgl. TREU, *Planudi epistulae* 194.

Proedros [1]. Wielange er dies war, läßt sich jedoch nicht feststellen, jedenfalls nicht mehr im Jahre 1362 [2].

QUELLEN: MM I 433 (August 1355): noch nicht Proedros; 362 (Juli 1356); Proedros, aber nicht namentlich genannt

Auch später verfügte Nikomedia noch immer nicht über einen eigenen Metropoliten, denn von 1381 bis höchsten 1386 war Anthimos, der Metropolit von Ungroblachia, sein Vertreter.

QUELLEN: MM II 37 (1381), 43 (1382), 46, 48 (1383), 51

Erst wieder im Oktober 1386 konnte der Stuhl des Metropoliten von Nikomedia besetzt werden. Es ist Makarios, der seit 1393 auch das Amt eines καθολικὸς κριτὴς τῶν 'Ρωμαίων bekleidet. Bald nach seiner letzten Erwähnung in den Quellen (1397) muß er gestorben sein, denn in einer Urkunde des Jahres 1400 heißt es, daß er ἐκ μακροῦ tot sei.

QUELLEN: MM II 73 (1386), 77 (1387), 96, 99, 105, 109, 115 (1389), 129 f, 133, 135, 138, 147 (1390), 149, 159 f (1392), 169 (1393), 175, 178, 198, 202 (1394), 208, 213, 232, 236 (1395), 250, 253, 255, 271 (1396), 272 (1397), 276, 285, 291 (1396/7), 424 (1400); P. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, Paris 1946, S. 145 (1386); H. HUNGER, *Zwei byzantinische Urkunden*, BZ 48 (1955) 306 (aus dem Jahre 1394); Eustrat Mnem 45 (1389).

Nach dem Tode des Makarios [3] konnte Nikomedia wieder nicht besetzt werden, denn wir wissen, daß im Jahre 1401 der Metropolit von Prusa die Vertretung innehatte [4]. Der Name dieses Metropoliten ist uns leider nicht bekannt; nur eine geringe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er mit Theodoret, dem Schreiber einer Handschrift von 1416 identisch ist [5].

[1] Über den vermutlichen historischen Hintergrund vgl. oben S 180.

[2] Vgl. MM I 414; damals war vermutlich schon Philotheos der Metropolit von Selybria.

[3] Aus der Liste zu streichen ist ein angeblicher Michael, der in der gefälschten Urkunde von 1394 (vgl. oben S 189) aufscheint.

[4] MM II 561.

[5] 'Αθηναγόρας, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Χάλκῃ Μονῆς τῆς Παναγίας* ΕΕΒΣ 12 (1936) 312.

Mit Makarios tritt uns abschließend wieder eine bedeutende Persönlichkeit entgegen, die beim Konzil von Ferrara-Florenz eine wichtige Rolle spielte und vielleicht auch selbst literarisch tätig war. Als Metropolit von Nikomedia ist er für uns von 1438-52 nachweisbar.

QUELLEN: A Flor 12 (1438), 436 (1439), 466, 471; Genn Schol III 193 (1452), 194

LITERATUR: Beck 772; EO 14 (1911) 204-7; Le Quien 596 f

E. TRAPP

Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582 - 1584

Prince Konstantin Basil Ostrožskij (1526-1608), Palatine of Kiev was considered "the most powerful and richest magnate in the whole kingdom" (1). His achievements for the cultural advancement of Volhynia and of all Ruthenian provinces of the Commonwealth were spoken highly of; his military deeds, though less clamorous than those of his father were praised by contemporaries at the Diets. His stuborn and ruthless opposition to the Union of Brest has been spoken of with approval and criticized severely in turn.

These vast themes are here touched on, though our task is limited and modest, viz. to see the Ruthenian magnate in his attitude towards the representatives of the Holy See and towards the policy for which they stood. The official representative of Rome was Alberto Bolognetti, Nuncio from 1581 to 1584. In the Commonwealth at the time there lived an apostle of the Catholic renewal, Antonio Possevino, who after having as papal envoy, contributed to the truce of Jam Zapolskij between Bathory and Ivan IV on January 15, 1582, remained on in Poland till 1587.

Ostrožskij had to take a stand on two spiritual currents of his time, the Catholic renewal movement and Protestant reformation; both currents contributed to the awakening of the Ruthenian Church from lethargy. At the same time the assimilation of the Russian-Lithuanian culture to a Western pattern, especially

(1) Words of Orazio Spannocchi, secretary to the Nuncio, A. Bolognetti. E. RYKACZEWSKI, *Relacye Nuncyuszów Apostolskich*, I, Poznań 1864, 460.

after the Diet of Lublin (1569), by which the province of Volhynia was incorporated into Poland, made progress. The last Ostrožskijs exemplify this process.

Contemporaries hailed the Palatine of Kiev as an offspring of the dynasty of Rurik, though the Ostrožskijs were probably descendants of the princes of Turov and Pinsk (1). In Volhynia they possesed about a third of all the estates of the province, while their other possessions were scattered all over Poland and the Grand Principality. The Nuncio informed Cardinal Tolomeo Galli, Secretary of State, that the Prince controlled at least 1000 Greek and many Latin churches (2). He exerted a great influence on the religious life of Volhynia. This province was divided into two Ruthenian dioceses. The first was that of Volodymyr and Brest and included also a part of Lithuania. The second diocese had for its center Lutsk and Ostrog. Until the reception of the Union the religious life of clergy and faithful left much to be desired (3). Unsatisfactory also were the religious conditions of the Latin communities (4), few in number, forming the diocese of Lutsk that embraced also Podlasie, Bratslav and the Brest Litovsk region.

The Bible of Ostrog

The greatest achievement the cultural center of Ostrog produced was the publication of the first complete Slavonic Bible, ready in early summer 1583, though the printed copies bear the year 1580 and 1581. The initiator of the work was justly proud of it and sent one copy to Bolognetti and another to Father Possevino. It was brought to the Nuncio by Christopher Kazimirski, canon of Tarnów and secretary of Januš, the eldest son of the Palatine (5).

The Prince's object in doing this was to express his gratitude to the Holy See, which some years previously had sent to Volhynia

(1) Cf. O. HALECKI, *Ostatnie lata Świdrigiełły*, Kraków 1915, 116.

(2) *Monumenta Poloniae Vaticana* (MPV), VI, Cracoviae 1938, pg. 202.

(3) See K. CHODYNICKI, *Z dziejów prawosławia na Wołyniu, Rocznik Wołyński*, V (1936) 69-74.

(4) Cf. letter from Bolognetti, Nov. 24, 1583, MPV, VI, 666-7.

(5) *Ibid.*, 408, 418.

a version that was used for the Ostrog edition. Possevino states that the Ostrog Bible had been copied from a Slavic version received from the Vatican (1). The Nuncio writing to the Secretary of State on July 20, 1583 commented that Ostrožskij considered his Bible as a daughter of that sent from Cardinal Guglielmo Sirleto through a Greek prelate, Dionysius Paleologus (2). In spite of these and other allusions in the sources, the character of this Roman contribution to the first printed Slavonic Bible has not been ascertained.

It cannot have been a printed Slavic Bible as the editor of *Monumenta Poloniae Historica* suggested (3).

Though the Greek editions of the Old Testament, in particular *Polyglotta Complutensis* and the Bible published by Aldo Manuzio in Venice in 1518, had been used in Ostrog, they did not represent the Roman contribution. It was a Slavic manuscript, not a Greek print that was sent (4).

By a Slavic Bible cannot have been intended a Polish or a Czech edition, though these were also consulted. A Czech Bible served for the translation of the third book of Maccabees (5). Such Slavic printed Bibles would not represent an eminent Roman contribution, nor be deserving of special gratitude. The term " Bibia Schiavona " rather points to a Bible of southern Slavic origin.

Ostrožskij received from Moscow the Gennadius Bible translated by the Archbishop of Novgorod with the help of the Croatian Dominican Benjamin. No less important for the Ostrog

(1) Tradotta da quella Schiavona la quale ebbe costì dal Vaticano. *Ibid.*, 418.

(2) Di questa Bibia la qual dice [Ostrožskij] essere come figliuola di quella che portò di Roma il Paleologo. *Ibid.* 422, 494.

(3) *Ibid.* 401.

(4) For the texts used by the editors of the Ostrog Bible see: I. Evseev, *Očerki po istorii slavjanskago perevoda Biblii*, part IV, in *Khristianskoe čtenie*, 93 (1913), 350-373.

(5) See the relevant note at the end of the third book of Maccabees. Czech Bibles in different editions were well known in Poland and Lithuania, due in particular to the Czech Brethren. They were used even for liturgical services. In the Library of the Pontifical Oriental Institute is a Czech Bible, printed by Linhart Michthaler in 1540, in which are marked with Cyrillic red letters passages (*začala*) to be read at the liturgy. The book was bought in 1942 from the heirs of B. Radzivill.

Bible was another Slavic version, used in the editing Genesis, Josue, some parts of Esther and the Lamentations of Jeremiah, a manuscript that in professor Evseev's opinion goes back to the Moravian translation made by St. Methodius (1). It is this manuscript which should be identified with the " Bibia Schiavona " supplied by Rome.

Not only about the sources of Ostrog Bible but also about the team of collaborators we are unsufficiently informed. Among the editors figure Gerasim Danilovič Smotritskij, the author of the second Preface and Ivan Fedorovič, the celebrated first printer (*pervopečatnik*) whose name occurs in the colophon, certainly an expert in Slavic manuscripts.

To the team of editors belonged the Greek Eustachius Nathanael from Crete, tutor of Ostrožskij's children. He stated in his letter to Cardinal Sirleto in 1579 that he corrected the Greek text of the Bible (2). The Greek that occurs in the Ostrog Bible is reduced to one and a half columns of the first Preface and about as much in the concluding remarks; Eustachius was, as the context of the letter suggests, also intensively engaged in the work of translation.

At the time when Ostrožskij was publishing his master-piece, Antonio Possevino planned to set up in Cracow a printing-office for Ruthenian books. The Ruthenian magnate and the Jesuit, in spite of their different religious and cultural background had a common reform programme centering on schools and publishing activity. Possevino founded a network of northern papal seminaries (3) and as soon as he became acquainted with the situation

(1) Prof. Evseev believed that St. Methodius translated the entire body of the Bible, an opinion not shared at that time by the Czech Slavist Josef Vajs. See his article: *Bis zu welchem Masse bestätigen die kroatisch-glagolitischen Breviere die Annahme einer vollständigen Uebersetzung der hl. Schrift durch den hl. Methodius. Archiv für Slavische Philologie.* Berlin 1914, 12-44. Later on Josef Vajs was inclined to take for granted the information of the *Vita Methodii* on the translation of the entire Bible (with the exception of the books of Maccabees); the translated texts would have been lost during the stormy period that followed St. Methodius death.

(2) MPV, VI, 202.

(3) L. Lukácz S.J., *Die nordischen Päpstlichen Seminarien und P. Possevino* (1577-1587), *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 1955, 33-94.

in the Commonwealth, he devised a plan of establishing a typography in Cracow to publish catechisms and other religious books for Ruthenians and Muscovites.

On January 13, 1583 he asked the Secretary of State to send him the Cyrillic types that he might begin printing. These types have been designed some years before by a great master of this art, Robert Granjon who worked in Rome and elsewhere. Possevino judged that the forwarding of a small box of founts via Venice and Vienna to Cracow would be less expensive than sending printed books from Rome (1). Five months later he insisted again on sending founts that he might disseminate the seeds of Christian doctrine throughout the Ruthenian lands and through Muscovy (2). Tolomeo Galli promised to discuss the matter with Cardinal Santa Severina who was in charge of matters concerning the Christian East. The Cardinals however, judged that the Ruthenian founts were badly needed in Rome and that the Slavic catechism was just passing through the press. They were against the plan of making a new cast from the founts and send that to Cracow, since in their view, it would be too expensive (3).

About the same time Possevino made un unpleasant discovery. He had obtained a leaf of the Slavic catechism that was going through the Roman press, while he had at his disposal the Bible from the Ostrog press. On comparing them with the help of Ostrožskij he could see that the types of the Roman press, though quite suitable for Wallachians, Moldavians, Serbians and Slavonians were unsatisfactory for Ruthenians and Muscovites (4). Thereupon

(1) MPV, VI, 21, 419.

(2) *Ibid.*, 351.

(3) Cf. letter July 16, 1583; *ibid.*, 410.

(4) Possevino's letter to Tolomeo Galli of October 24, 1583; *ibid.*, 622; though the Jesuit is not accurate concerning the peoples for whom the Roman types would not be fitting. The printed leaf he had received from Rome was taken from the Slavic translation of Canisius' catechism that had been prepared for print by Šimun Budinić, canon of Zara. It has been printed in Latin and Cyrillic characters. The title of the Cyrillic edition is: *Summa Nauka Khristianskoga*, U Rimu pri Dominiku Baži, Leto Gospodnje 1583. In the Vatican Library: *Barb. St.* V XIII 96.

The types used in the Roman catechism recall the square Glagolitic script and are different from the semi-Uncial (*polu-ustav*) common among the Ruthenians and Muscovites; though the catechism contained all the

he no longer asked Rome for Ruthenian characters and returned to his former plan to set up a printing-press of his own. We do not know whether it was lack of funds or other circumstances which caused the failure of the project.

Already in July 1583 the Palatine of Kiev, sending to the Jesuit the copy of the Ostrog Bible, expressed his readiness to send to Rome his own expert printer and designer if any hint was dropped in that line (1). The Palatine made the same offer to the Nuncio praising the experience and ability of his printer (2). The context of the documents and the circumstances of negotiations point to Hryn Ivanovič the one referred to (3). Hryn came from Zabludov; Fedorov took him to Lvov, then to Ostrog and there he had a great share in the editing of the Bible as designer, cutter and caster (4). In summer 1583 Hryn was working in Lvov again, in the printing-press of Fedorov and under his supervision. He entered into a contract with the *pervopečatnik* in February 1583 declining to accept any further work without express permission of his employer (5). How can we reconcile Ostrožskij's offer with this contract? It is our guess that the powerful magnate could offer to Hryn sufficient protection against the claims of Fedorov. And we cannot exclude the possibility that by this stratagem the Prince

characters that Possevino needed. They are not yet the ordinary *bosančica* script, used by the non-Orthodox editors among the Southern Slavs. Abbreviations are rare, almost non existent. The *jery* are used without distinction. The ѡт is discarded except in the traditional text of the Creed: ѡт отьца (however always printed in abbreviated form; the т is supralinear, and is placed above о). On other occasions the т is substituted by д and placed above the о. For «dj» occurs the simbol 大.

(1) MPV, VI, 418.

(2) *Ibid.*, 422.

(3) For Hryn Ivanovič see I. OHIENKO, *Istorija Ukrainskoho drukarstva*, I, Lviv 1925, 48, 117-120.

(4) For the Ostrog Bible six different sets of types were used, two Greek and four Slavonic of which only one was brought from Moscow. A. S. ZERNOVA, *Načalo knigopečatanija v Moskve i na Ukraine*. Moskva 1947, 56-57.

(5) *Akta Grodzkie i Zemskie*, X, Lwów 1884, pg. 145, No 2219; *Arkhiv Jugo-Zap. Rossii*, č.I, t. X, 430-433.

wished to "punish" the *pervopečatnik* with whom he was on bad terms at that time.

Tolomeo Galli was annoyed by Possevino's remarks that Rome was not in possession of Slavonic types suitable for Ruthenians. He called attention to the fact that before designing and cutting experts had been consulted and old sacred books studied. He went for advice also to Cardinal Santa Severina. Both Cardinals agreed that the Roman Slavonic types were suitable and sufficient and that was no need to have experts from Ostrog (1). Santa Severina at the audience on December 15 of the same year showed Gregory XIII both the Ostrog Bible and the Roman Catechism, pointed out the esthetic merits of both prints and tried persuade His Holiness that though the characters of the Ostrog Bible were attractive, those of the Roman Catechism were more elegant (2).

(1) MPV, VI, 532. Possevino did carry out his project of printing a catechism in characters suitable for Ruthenians and Muscovites. He was responsible for the publication of the Canisius catechism in Vilna in 1585. In the Roman Archives of the Society of Jesus is Possevino's letter to S. Solikowski dated Oct. 25, 1585 in which the Jesuit states: Non si sono fatti mai catechismi Ruteni, se non hora gli fo stampare in Wilna. *Opp. NN.*, vol. 329, fol. 88. The book is mentioned by I. KARATAEV, *Opisanie slavjano-russkikh knig*, Sanktpeterburg 1883, No 111.

(2) Cf. *Cardinal Giulio Antonio Santo and the Christian East*, ed. J. KRAJCAR, Rome 1966, 68.

The copy of the Bible that had been donated by Ostrožskij to Gregory XIII is no longer in the Vatican Library. It was replaced by another copy (*St. Barb. A IX 37*) that was previously in the possession of Nikolaj Borisovič Hostylovsky, a Catholic Ruthenian archpriest of Hrubešov. He inserted his name in Slavic and in Latin on several pages. At the end of St. John's Gospel he commented on the Bible in this way:

Non nostrum at Sanctum
summo celebretur honore
Numinis Aeterni Nomen
et omen erit.

The binding of this Bible is probably from the end of the 17th century or the beginning of the 18th. On this occasion somebody at the Vatican Library inserted into the book (last page) a small leaf with some indications on the Bible that he had taken from the Preface and the colophon. He did not know any Slavic and translated from the Greek. The Slavic "vojvoda" he translated from the Greek; Constantinus ... Dux Ostroviae, Voivodas Chijoviae, et Praeses Volindiae (sic!).

Ostrog - Seat of Hospitality and Culture

" It is well known that for a long time there have been Greeks in Ostrog " — asserts the author of *Perestoroha*, an admirer of Ostrožskij and an able anti-Catholic polemist (1). At the beginning of the eighties there were at the court of the Prince at least three Greeks who were on terms of familiarity with prelates of the papal Curia. These were Eustachius Nathanael from Crete, Dionysius Paleologus and Emmanuel Moschopulos; though the Roman seed fell on soil differently prepared and brought forth different fruit.

Eustachius Nathanael was already dead at the writing of Bolognetti's letter in March 1583 (2). All our information about him is derived from a letter he had written to Cardinal Sirleto in 1579 (3). He boasted of being the teacher of Ostrožskij's children; in 1579 only Konstantin and Alexander were of school age, Januš being 25 years old at this time. This information agrees with Stebelsky's assertion that the sons of the Palatine were given the basic training in the school of Ostrog (4). Eustachius opened his heart to the Cardinal, maintained that he remained faithful to Roman principles, while the old Prince was *« un grandissimo schismatico »*.

The best known of the Greek group living at the court of Ostrožskij was Dionysius Paleologus, " Archbishop of Cyzicus, Archimandrite of the monastery of St Mary at Dorohobuž in Volhynia " (5). It is of no avail to look for his name in the lists of the archbishops of Cyzicus; these lists are fragmentary and the status of the Greek errant prelates in exile was full of irregularities. He received his dignity from the Patriarch of Constantinople but after having emigrated to the West, he made known his loyalty to the Holy See. He tried repeatedly through the Nuncio to have from the Pope a written document attesting his reliability and his good

(1) *Akty, otnosjaščiesja k istorii Zap. Rossii*, IV, 216.
(2) MPV, VI, 202.
(3) *Ibid.*
(4) W. X. Stebelsky OSBM, *Dwa wielkie światła* ... 2nd ed., III, Lwów 1867, *Przydatek do Chronologii*, 72.
(5) For Paleologus see MPV, VI, 202, 248, 263-266, 381 *et passim*.

standing, in vain, however. He was far from satisfied when, instead of a papal letter he received through the mediation of the same Nuncio vague blessings. He was on good terms with Guglielmo Sirleto, he was well seen by Bolognetti who met him for the first time in summer 1583, though for Antonio Possevino this exiled Greek was merely an old acquaintance he had met in France many years before (1).

Even those who knew the Greek prelate well, spoke of him now as a simple priest, now as a bishop; the Nuncio took his episcopal dignity for granted. During the negotiations about sending some Greek teachers from Rome to Ostrog, some Roman authorities proposed Germanos, a Greek bishop from Cyprus who lived in St Athanasius College at that time. The project was abandoned through lack of enthusiasm on the part of Germanos himself and also not to have another bishop in the same place as Dionysios.

Paleologus' attitude to the Catholic Church was that of a Greek to whom the tradition of the Council of Florence was dear. He was made responsible for the philo-Catholic atmosphere existing in Ostrog and even for the conversion of the second son of the Prince, Constantine the Junior. The Greek with a certain sagacity surmised hidden wishes of his master, tried to realize them and to benefit from them. The utopian project of erecting the patriarchal see in Ostrog was hatched probably in the head of the Prince but was voiced and was made attractive by Dionysius. There is no better way to win Ruthenia for the Church — explained the Greek to the Nuncio — than the erection of a truly Catholic patriarchate in the heart of Volhynia. Bolognetti was aware that Paleologus pursued his own personal aim that he hoped to be promoted to that dignity. The Nuncio was not at all enthusiastic either about the establishment of the patriarchal see or about the candidate to it, though he concluded his chain of thought with resignation: " The judgments of God are unsearchable ".

The plan of a Ruthenian patriarchate failed and Paleologus was contriving another, though less brilliant scheme — he hoped to have from the Palatine the Ruthenian bishopric of Lutsk, occupied at that time by a very old and not exemplary prelate Jan

(1) *Ibid.*, 402.

Jonaš Brzobohaty Krasinski. Even here he met with failure. Two years later, after death of Krasinski, Cyril Terletskij was appointed to the bishopric of Lutsk. Paleologus was a confidant of the Palatine; he was candidate for the delicate mission to the Eastern Patriarchs concerning the introduction of the new calendar (1), he longed to be the adviser of Possevino on the Ruthenian problem — he asked the Jesuit repeatedly to come first to Dorohobuž to see him before venturing to Ostrog. Bolognetti welcomed news coming from him, though he wanted to have full details on Paleologus' personality and requested fuller information from Sirleto " to have clear light about the things that are going on " (2).

The most enigmatic figure of the " Roman circle " at the court of Ostrožskij was Emmanuel Moschopulos, probably a Muscovite (3). The Nuncio received information about him from both Paleologus and Januš Ostrožskij. Emmanuel was said to have received his training in Rome in the Germanicum (4). He assumed a well-sounding name of a Byzantine family, while on other occasions he presented himself as a descendant of the ruling family in Wallachia. He was introduced to the Prince by Paleologus. At first his behavior was cautious and timid, later he plucked up courage, especially at table and did not hesitate to calumniate Rome, papal Curia and the Jesuits. He was considered the main obstacle preventing the Palatine from taking any serious steps towards the " observance of the Council of Florence ".

The adhesion to the Council of Florence on the part of Paleologus and other discords contributed to a rivalry and hostility between the Greek and the Muscovite. The latter forged a letter of the Patriarch of Constantinople which contained the excommunication of Paleologus. The forgery was probably too primitive

(1) *Ibid.*, 387.

(2) *Ibid.*, 494.

(3) *Ibid.*, 364, 365, 384, 642, 643.

(4) The catalogues of students and *convittori* for the period under consideration, do not mention any person that would correspond with the description of Moschopulos. There are several Greeks among the *convittori*, mostly descendants of the Italian families living in the Greek Islands. There is only one Ruthenian, Basil Jarmola from October 20, 1578 to October 21, 1580 and no Muscovite, However, one should add that the catalogues are not complete.

and the trick was uncovered. It enraged the Palatine and Moschopulos was expelled from Ostrog. He departed for his homeland. On the way to Muscovy he was seized by his Majesty's agents and since then his traces disappear.

While he was in Volhynia, he brought over to Ostrog an errant Greek prelate, Timothy, and made him an associate in his denigrating policy. The newcomer, who pretended to be bishop of Pola in Italy, did not endure the harsh climate of Volhynia and soon left.

Only some of the Greeks who enjoyed the hospitality of the Prince were certainly engaged as teachers (*didaskaloi*) in the school in Ostrog.

The very first notice on this school derives from Antonio Possevino in the year 1581, at a time when he had no immediate experience of the situation in Volhynia (1). K. Kharlampovič says that the school opened at the end of the seventies (2). But from the allusions scattered in the correspondence it may be deduced that it was in existence already around 1575 (3).

Throughout the period of its existence the chief problem was to find suitable teachers. There were continuous comings and goings of Greeks and others to Ostrog but what was needed were not adventurers but dedicated men who would stay for a long period. In the years 1582 and 1583 the Prince was engaged in enlarging the school to hold 40 or 50 pupils — making it in fact a rather modest College. The problem of suitable teachers became acute. He turned to the Catholics. The idea to look for them among Catholics may have come from Januš or from the Palatine himself. Father and son acted in perfect concord and harmony in all that concerned the prestige of Ostrog. The project took a concrete shape when Ostrožskij visited the Nuncio in Cracow on July 5 and again on July 8. The Prince asked for Greek teachers from St. Athanasius College who would be able to translate from the Greek into Slavonic or at least into Latin. Later on it was agreed that two such capable men would be sufficient.

(1) *Supplementum ad Historica Russiae Monumenta*, Petropoli 1848, 38

(2) *Zapadnorusskija pravoslavnyja školy XVI i načala XVII veka*. Kazan 1898, 256.

(3) For this and the following questions see MPV, VI, 198, 313, 365-6, 385-387, 531-2, 514, 515, 592, 622.

Ostrožskij repeated his request for teachers in a letter he had written to Gregory XIII and the Pope answered with a promise to fulfil the request with greatest pleasure (1).

The Curia fully intended to keep this promise. However, a few days later Tolomeo Galli expressed first doubts about the possibility of finding suitable men for Ostrog. Santa Severina had no success in the Greek College looking for fitting subjects. The quest among the Jesuits gave no better results. In addition, the attitude of the Prince towards the Catholics was changing for the worse and the delay made the whole project came to a standstill.

One is under the impression that the importance and the influence of the Volhynian seat of scholarship had been exaggerated, due, among others, to the Catholic Ruthenian scholars, bishop J. Suša (2) and the Basilian I. Stebelsky (3). Their praise was another "Roman" contribution to the glory of Ostrog.

The New Calendar

In August 1582 Bolognetti received from Rome twelve copies of the newly printed calendar and presented them to the King and to some prominent persons in the State (4). Bathory did not hesitate to promulgate the Gregorian calendar and made it obligatory for all the inhabitants of the Commonwealth, Ruthenians included (5). This disregard for the particular situation of the Orthodox population could be really excused, since between the Oecumenical Patriarch and the Roman representatives negotiations were going on which, it was generally believed, would be crowned with success (6).

(1) *Ibid.*, 400-401.

(2) J. SUSZA, *Saulus et Paulus Ruthenae Unionis*, ed. J. MARTINOV, Bruxelles 1864, 15.

(3) *Op. cit.*, 72.

(4) MPV, V, 349, 421, 424.

(5) For the implementation of the new calendar in the Commonwealth see K. CHODYNICKI, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370-1632*. Warszawa 1934, 188-192, 245-251.

(6) For these negotiations see Vittorio PERI, *Due date un'unica Pasqua*, Milano 1967, with ample documentation.

The attitude of Ostrožskij to the introduction of the new calendar was at first conciliatory. Even the rigid synodal letter of Patriarch Jeremiah II of Constantinople and of Silvester of Alexandria, whom he had received in June 1583, did not change either his mind or his willingness to discuss the calendar problem (1).

On July 5 in 1583 Bolognetti had a conversation with the Prince with regard to this reform of the calendar. Ostrožskij, without paying much attention to the mathematical and astronomical arguments, clung to the principle " nihil innovetur ". He was, however, impressed by the argument brougth forth by the Nuncio: if we continue as before, Easter would fall not on the spring equinox but on the summer solstice, and furthermore, the reform meant a return to the old genuine tradition: " the reform has been introduced to keep venerable antiquity and to avoid novelty " (2). Ostrožskij seemed to be impressed by the fact that the calendar reform was a return to the old, much cherished *starina*.

About the same time Antonio Possevino, who was inclined to overestimate the force of reason and who was persuaded that the people would always comply with what arguments would suggest, planned, even before he had heard about the letter of the patriarchs, a thorough and systematic explanation of the calendar problem. His intention was to publish neat and small booklets in the Ruthenian tongue containing the legislation of Nicea and the rules of the recent reform (3). He would disseminate these handy booklets throughout the Ruthenian land and as far as Muscovy; the thought of a Catholic Muscovy kept coming back to his mind, in spite of the disillusion he had experienced there less than two years before. He did not carry out this plan, or rather he modified it owing to the letter Ostrožskij had received from Constantinople.

As soon as Possevino got hold of the synodal letter, he started writing a reply which was to be sent to the Oecumenical Patriarch in the name of Ostrožskij. Possevino's undertakings always had a

(1) For copies of this letter and its Italian translation see V. PERI, *op. cit.*, 210-217. The Russian translation and a commentary were published by MALYŠEVSKIJ, *Aleksandrijskij patriarkh Meletij Pigas*, II, Kiev 1872, supplement with documents, was not accessible to me.

(2) MPV, VI, 384.

(3) His letter to Tolomeo Galli dated June 13, 1583; *ibid.*, 352.

touch of solidity and magnificence [1]. He requested from Rome Greek texts not easily available in Poland, tried to get information on some obscure questions by consulting Christopher Clavio and Robert Bellarmine, and received approval for his work from General Aquaviva. He planned to print the booklets in several languages but finally settled for the Latin, Greek and Ruthenian, the last be printed in the printing-press of Ostrog.

This feverish activity was ended by a letter from Tolomeo Galli of February 11, 1584 [2]. The Secretary of State informed Possevino that Cardinal Sirleto did not approve of his publication, since in Rome the same work had been in course of preparation for some time and there was no reason to produce two similar books on the same argument. Furthermore, Rome wished to avoid anything that might irritate the Patriarch [3].

It was not the discussion on the new calendar but rather the strife it caused in the cities with mixed Polish and Ruthenian population which annoyed the Volhynian magnate. He was embittered by the rash procedure of the over-zealous Archbishop of Lvov Demetrius Solikowski under whose jurisdiction stood the Ruthenian Bishop Gedeon Balaban. The Ruthenians of Lvov celebrated Christmas eve in 1584 according to the old style on December 24 (January 3, 1585 according to the Gregorian calendar) and Solikowski closed the Ruthenian churches. Word spread around that when the orders of the Archbishop were carried out, a sacrilege, *effusio sanguinis Christi*, had been perpetrated [4]. This irritated Ostrožskij, so much the more since he had been ill-disposed towards the Archbishop for a long time having made him responsible for the conversion to the Latin Church of his son Konstantin Junior. The Palatine took over the defense of Balaban and his flock. He brought the charges before the Senate and

(1) For the following particulars see MPV, VI, 366, 388, 438, 491, 587, 602, 628; VII, 9, 10, 13, 37.

(2) MPV, VII, 77.

(3) However, Possevino did not work in vain. The Palatine sent Possevino's answer to Constantinople in the form of a letter in his own name; he notified the Jesuit about it through a special envoy he had sent to Košice where Possevino was staying at that time. *Ibid.* 48, 50.

(4) The happenings of December 24 were described by Balaban in his *protestatio*, on February 10, 1585. *Supplementum ad Historica Russiae Documenta*, 148-150. See also: MPV, VII, 405, 414, 425.

bitterly complained to the Nuncio. Balaban intended to bring the controversy before the tribunal but had no chance of victory against the Archbishop. Thus Ostrožskij and the Nuncio tried to settle the dispute privately and quietly. On February 15, 1585 both sides agreed to abstain from any violence, and not to apply by force the new calendar until both Pope and Patriarch came to an arrangement (1). It was no wonder then that Ostrožskij's policy of goodwill with regard to the calendar question faded away. It was with his approval that Gerasim Smotritskij published in Ostrog in 1587 an invective against the new calendar (2). Later, in the middle of the nineties, when the Prince became the chief adversary of the Union of Brest, the calendar controversy became a slogan of combat. Ostrog was a rallying point of all who remmained hostile to the innovation whatever their religious affiliation might be.

Jan Latoś, physician and former professor of the University of Cracow taught mathematics in Ostrog. He discovered " errors " in the new calendar which at first gained the sympathy of Possevino. Sirleto, however, together with the Polish authorities adopted towards him a different attitude. Repeatedly attacking the new calendar, his freedom was jeopardized and he found refuge under the protection of the powerful Ruthenian magnate (3).

The New Constantine

In July 1583 Christopher Kazimirski, secretary of Januš Ostrožskij put before the surprised Nuncio a curious plan. To win the Palatine of Kiev for the Catholic Church the Holy See should create a new military order of the Emperor Constantine, with the emblem of a golden cross on a blue mantle and the inscription: *In hoc signo vinces.* The grand mastery should be entrusted

(1) *Akty otnosjaščiesja k istorii Zapadnoj Rossii*, III, 291.

(2) *Kalendar Rimski novy*, Repr. in *Arkhiv Jugo-Zap. Rossii*, I-VII, 250-265.

(3) A. Welykyj, *Litterae Nuntiorum Apostolicorum*, II, Romae 1959, 172. The letter of the Nuncio is dated March 1602.

to Ostrožskijs, father and sons. There should not be any difficulty in providing benefices for the knights of the order, since the Prince would distribute his numerous estates and villages. There was one obstacle — Ostrožskij not being a sovereign, negotiations should first be entered upon with the King and with the Holy See to bring the project to a happy end. That nobody might take the plan for a momentary whim, the secretary put it in writing in a separate memoriale. The Nuncio felt somewhat embarrassed by the project though he concluded his report to the Secretary of State with the matter-of-fact words: " On my part it is sufficient that I have informed you " ([1]).

Two months later Kazimirski spoke to the Nuncio about the plan once more. Bolognetti wondered whether the odd project had originated in the mind of Januš or his father ([2]). Today we are in a better position than the Nuncio to see that plans aiming at the glorification of Ostrožskij's name were usually projected by both in common accord, that there was not the slightest disagreement between father and son whenever the renown of the family was at issue.

Tolomeo Galli took the proposal more seriously than the Nuncio. He adopted a sympathetic attitude towards the establishment of the new order of St. Constantine and expressed his hope that it would not be difficult to obtain the approval of the King of Poland. " The Holy See will never fail to give full satisfaction to the Palatine " ([3]).

Ostrožskij received at baptism the name of Basil, though very soon he began to refer to himself as Konstantin. In the contemporay acts both his Christian names occur, though when signing documents, Konstantin was his preference. Thus his assumption of the new name was intentional together with its reference to the great first Christian Emperor. The phrase " Constantine called Basil in holy baptism " of liturgical origin, is taken from the feast of " Constantine the Great the equal of the Apostles ". These words were inserted into the Preface of the Ostrog Bible and occur in writings containing the praises of the Palatine as for example in the *Perestoroha*. His epitaph compared him on the one hand with

([1]) MPV, VI, 425, 521.
([2]) *Ibid.*, 521.
([3]) *Ibid.*, 620.

Constantine the philosopher who " with divine letters and books enlightened the people of Rus ", and on the other hand with Constantine the Great [1].

It is not our task to ascertain the attitude of the Palatine towards the Union of Brest. This has been done several times [2]. The forces determining his attitude in 1595/6 were at work already in the eighties and throughout his whole life. Among these forces his Constantine-complex was dominant. He considered the Union of Brest to be a betrayal of Orthodoxy and a treachery to the divinely established order of the Ruthenian Church. The protagonists of the movement were Cyril Terletskij and Hypatius Potij, both bishops in his own province of Volhynia. Their crime consisted not so much in acknowledging the primacy of the Pope as in defying the primacy of Ostrožskij. In the years of decision he repeatedly asked for a synod of the Ruthenian Church which he could dominate at will. Sigismund III, in a document sent to him in June 1595 bears witness to the real intentions and claims of the Palatine who pretended to sovereign rights [3]. He wished to act as supreme arbiter, just as John VIII Paleologus did in Florence. Indeed, he felt entitled to convoke national synods as a sovereign and actually usurped supreme spiritual power, approving bishops whom he deemed to be Orthodox and excommunicating those whom he thought to be worthy of condemnation.

He was not in fact hostile to the Union, provided that it did not run against his Tsar-like privileges and was concluded according to his own ideas. What his real views were regarding the union of Churches is difficult to say. We could say it was something in the line of syncretistic Christianity. He was always ready to depart from genuine Orthodox traditions in search of novelties if they appealed to him. The dogmatic issue of the union problem remained unknown to him.

[1] The epitaph was published in *Čtenija v istoričeskom Obščestve Nestora Letopistsa*, I, Kiev, 1879, 79-81.

[2] E. LIKOWSKI, *Unia Brzeska*, Poznań 1896. — K. LEWICKI, *Książę Konstanty Ostrogski a Unja Brzeska* 1596 r., Lwów 1933. — O. HALECKI, *From Florence to Brest* (1439-1596), Rome 1958.

[3] O. HALECKI, *Jeszcze o nowych źródłach do dziejów Unii brzeskiej*, *Sacrum Poloniae Millenium*, IV, Rzym 1957, 117-140.

In the period under consideration, on at least two occasions he made known his readiness for unity with the Catholic Church.

In his letter to Gregory XIII written from Cracow on July 8, 1583 he was enthusiastic about such a move (1). In a magniloquent way — a thing that came easy to him — he declared that he desired nothing more ardently " than the union in faith and concord of all Christians " and that he was prepared to give his life for this cause. The same boundless idealism characterized his conversation with Bolognetti (2). He manifested a great deal of anxiety about the discords among Christian people, and declared his willingness to contribute to the establishment of unity in the Church even at the cost of his own life.

His appreciation of the traditional Orthodox way of life, though sincere, was rather sentimental and merely external. He loved the "venerable antiquity" — *starina*, yet would have no scruple in disregarding it, should it be an obstacle to his selfassertion. In fact, a military order, even if placed under the patronage of " Constantine, the equal of the Apostles " ran against Eastern traditions. He was less religious than is generally supposed, if we mean by that a conscious and intellectually balanced religious outlook. Those who speak about his rationalism in religion are probably correct (3). He could talk with enthusiasm about the Union and proclaim that both religious attitudes, Catholic and Orthodox, were equally good (4).

The contacts of Ostrožskij with Rome and with the Eastern Patriarchs enhanced his prestige among the people. He pursued the same aim with his plan of establishing in Ostrog a great ecclesiastical center headed by a Patriarch. He spoke of this supreme dignitary with deep reverence and filial piety. The lofty picture of a Patriarch as "Christ's living and animated image" has its roots in the *Epanagoge* and was made popular by Matthew Blastares (5). The *Syntagma* of this Byzantine canonist had been quickly trans-

(1) MPV, VI, 400-401.

(2) *Ibid.*, 385; also VII, 434, 435.

(3) See F. M. UMANETS, in *Russkij Arkhiv*, 1904, 3-4, pg. 629.

(4) Possevino's letter to the Secretary of State dated August 9, 1584; MPV, VII, 434.

(5) MIGNE, PG, 145, col. 107, 108.

lated into Slavic by the Southern Slavs and thus found its way to the Ruthenians and the Muscovites (1).

A Patriarch in Ostrožskij's opinion is endowed with supreme authority in the Church, his decision on the Union, calendar reform and other points of Orthodox life being final. When Jeremiah II was exiled to Rhodus, the Palatine busied himself with his liberation. It was his desire to bring him in safety to Ostrog and to give him due honors in the midst of the Orthodox people. And yet, when some years later, in 1588 and again after his return from Muscovy in summer 1589, Jeremiah II appeared in the Ruthenian land, there is not the slightest trace that Ostrožskij hurried to welcome him, invited him to Ostrog or even dealt with him (2). Even in this particular concern as in the question of the Unity of the Churches, the Palatine's attitude is sentimental, somewhat unreal and opportunist.

It was not the Patriarchal dignity as such that fascinated him. The real motive of his preoccupation with the Patriarch was the glory of the lord of Ostrog. Due order required that there be associated with the leader of the Ruthenian people, a venerable priestly figure, to Moses an Aaron. This was the meaning of the phantastic project of the erection of the patriarchate in Volhynia. It originated in the mind of the Palatine as a means to exalt his own name, though Dionysius Paleologus in order to make the plan palatable to the Nuncio, presented it as the best method for uniting the Ruthenians with Rome.

A Patriarch in Ostrog could be a great asset. He might assume different tasks; he could, for example, become a shield against the unionistic tendencies of the rebel Bishops. This was the case in 1594 when Potij and Terletskij made ready for their journey to Rome.

In the first days of October the Palatine sent an envoy to a Catholic " Patriarch " in Venice, inviting him to the North, in order to reform the Palatine himself and his estates (3). This

(1) I. A. SOBOLEVSKIJ, *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVIII veka*, St. Peterburg 1903, 14. Also: Kopystenskij's *Palinodia*: *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka*, IV, vol. 1151.

(2) For the Patriarch's itinerary in the Commonwealth see O. HALECKI, *From Florence to Brest*, 223-235.

(3) A. WELYKYJ, *Litterae Nuntiorum Ap.*, II, Romae 1959, 26. The letter of the Nuncio is dated October 15, 1594.

prelate, Gabriel Severos, was neither a Patriarch nor a Catholic, but the Archbishop of Philadelphia, representative of the Oecumenical Patriarch and on good terms with many Catholics. The real reason for the invitation was to counteract the plans of the Ruthenian episcopacy. Potij and Terletskij shortly before, spoke with Zamojski, asking the Chancellor for protection against the Palatine; they were soon to set out on their journey and Ostrožskij wished at the very last moment to block the negotiations and take the matter into his own hands.

Circumstances were against him. A note from Venice dated November 12 states that the envoy of the old Prince had no success, since not only the members of the Greek colony but also the government of the Serenissima were opposed to the idea of loosing their beloved prelate (1). This last statement should not surprise us. It is true that some years previously, in 1588, the prelate was under suspicion as a Turkish spy, but the accusations were unsubstantiated and later, after 1590, the exarch was on the best of terms with the republic and this protected him against some intransigeant Catholics (2).

It is difficult to decipher the religious mentality of Ostrožskij. By a majority of his contemporaries he was considered a column of Orthodoxy in the Ruthenian lands (3). At the same time he was accused of being a Catholic, a Calvinist, and an Anti-Trinitarian in turn. His sympathies for Calvinism and the Socinians were well known, though these were directed towards schools and their cultural achievements. He had no interest in dogmatic differences.

His relations with the Catholics were very frequent at the beginning; even later they were never entirely broken, and were never disinterested. At first they concerned two different large landed properties to be acquired through the intercession of the Holy See with the Emperor. The first of these was Roudnice nad Labem in Bohemia, a part of the heritage he inherited after the

(1) *Ibid.*, 30.

(2) Cf. G. Fedalto, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*. Firenze 1967, 104.

(3) *Palinodia* of Z. Kopystenskij, *Russk. Istor. Bibl.*, IV, col. 1135.

death of the last Tarnowski, vast properties on that occasion passing to Ostrožskij's wife Zofia, born Tarnowska (1). The Palatine was not able to obtain the Czech estates of the family. The second property was Makovica with its surrounding villages in Eastern Slovakia, belonging to the crown of Hungary at that time, the dowry of Susanna Seredi, wife of Januš Ostrožskij.

There is no letter directed to Possevino, Bolognetti or to the Pope in which the *negotium Raudnicense* and the question *de bonis in Hungaria* are not be mentioned.

Until his last days he kept the representatives of the Holy See in suspense, in the hope that the final step might be taken, and the last obstacle removed to welcome the old Prince was thought to be on the verge of entering the Church. This last impression was due not only to the wishful thinking of the Nuncios but also to the fact that Ostrožskij and his friends were interested in keeping the impression alive.

Such was the case with the archimandrite of Pečersk (2). After long and weary discussions between the Catholic and non-Catholic Ruthenians who were championed by Ostrožskij, the dignity was presented to Elisej Pletenetskij, a non-United, and he received the royal charter on February 22, 1605 (3).

During the final stages the old Prince, his son Januš together with a friend of their family, J. Pretwicz, Castellane of Kamenets besieged the Nuncio with three letters asking for his good will in the controversy (4). Ostrožskij considered that the cooperation of the Nuncio in favor of Pletenetskij a *Mnemosynon* of their mutual friendship, while Januš asserted that this sad controversy was the very last point dividing his father from the Catholic Church. The Castellane of Kamenets for his part saw the old

(1) For the difficulties Ostrožskij met in obtaining the heritage of Tarnowskis see Jan PIROŻYNSKI, *Dzieje jednego zajazdu, Odrodzenie i Reformacja*, VII, Warszawa 1962, 99-130. Also: Vat. Archives, *Nunz. Pol.* vol. 150, fol. 321, fol. 328.

(2) For the long controversy see: P. ŽUKOVIČ, *Sejmovaja borba pravoslavnago zapadnorusskago dvorjanstva s tserkovnoj uniej do 1609*, St.-Peterburg 1901, 356-7, 396,7, 427-430, 434-6.

(3) *Arkhiv Jugo-Zap. Rossii*, I-XI, 31-32.

(4) All three letters are preserved in the Vatican Archives, *Fondo Borghese*, ser. III, 90B, foll. 47-48.

magnate joyfully joining the Catholics, this last obstacle being removed [1].

The image of Konstantin Ostrožskij even within circumscribed limits would be incomplete without studying his attitude to his sons, two of whom embraced the Catholic faith. But this must be reserved for another occasion.

Jan KRAJCAR S.J.

[1] Credibile enim est, quod perspectum et plane exploratum habeo, multorum sedatis animis, et remotis obicibus, quae hactenus Unioni Sanctae obstabant, posse facilius ad amplectendam eam multos allici et adduci: praesertim vero de ipso Illustrissimo Palatino vix non promittere auderem facturum omnia... The letter is dated January 28, 1604. *Ibid.*, 48r.

Die Tonarten der chaldäischen Breviergesänge

Überall wo Musik wissenschaftlich behandelt wird, stehen zwei Fragen im Vordergrund: die nach der melodischen Form der Gesänge und die nach ihrer harmonischen Gliederung. In mündlich überlieferter Musik ist eine grundlegend wichtige Vorfrage, wie weit die melodische Originalgestalt der Gesänge in der mündlichen Tradition erhalten geblieben ist. Diese Frage ist die philologische Basis der gesamten Analyse überhaupt und sie hat zu allererst gelöst zu werden; denn melodische und harmonische Untersuchung einer Melodie haben nur dann einen Sinn, wenn man weiss, inwieweit man es überhaupt mit der originalen Melodie zu tan hat. Das gilt auch in vollem Umfang für liturgische Melodien und für den lateinischen Choral publizieren die Benediktiner von Solesmes einerseits die Hauptquellen der einzelnen regionalen Traditionen Europas in ihren Bänden der « Paléographie musicale ») [1] wie andererseits den grossangelegten Versuch einer zusammenfassenden kritischen Ausgabe des « Graduel Romain » [2]. In gleicher Weise hat man auch für die liturgischen Melodien der orientalischen christlichen Riten zu sorgen. Dabei ist das Studium der orientalischen christlichen Melodien nicht nur ein Selbstzweck, sondern man darf hoffen, dass sich auf diese Weise auch grundlegende Resultate für die Erkenntnis des lateinischen Chorals ergeben. So hat schon Dom J. Jeannin die Sache auf-

[1] *Paléographie musicale.* Les principaux manuscrits de Chant Grégorien, Ambrosien, Mozarabe, Gallican, publiés en facsimilés phototypiques par les Bénédictins de Solesmes, Solesmes-Tournai 1889 ff.

[2] *Le Graduel Romain.* Edition critique par les moines de Solesmes, Solesmes 1957 ff.

gefasst, wenn er in dem Textband seiner « Mélodies syriennes » [1] aus dem syrischen Choral Folgerungen für die so umstrittene Frage der Rhythmik des gregorianischen Chorals ziehen wollte. Wie für den lateinischen Choral ist auch für den orientalischen die Vorfrage der Originalgestalt seiner Melodien zu lösen und wie dort so ergibt sich die Urform auch hier nur durch einen kritischen Vergleich der verschiedenen Traditionen innerhalb eines Ritus. Um hier einen ersten Vorstoss zu machen, habe ich in meiner Ausgabe der « Melodien des chaldäischen Breviers — Commune » [2] die Gesänge des chaldäischen Wochenbreviers in zwei verschiedenen Fassungen mitgeteilt, in der für den ganzen vorderen Orient grundlegenden iraqischen und in der einfacheren und vielleicht originaleren malabarischen. Ein Vergleich desselben Stückes zeigt oft gänzliche Divergenz beider Fassungen, oft eine teilweise Ähnlichkeit und oft sehr schön die Identität der zwei Fassungen trotz vorhandener Varianten. Eine Behandlung der Harmonik dieser Melodien ergibt sich durch eine systematische Untersuchung aller Melodien innerhalb jeder der beiden Fassungen und den anschliessenden Vergleich der sich aus diesen Analysen ergebenden Resultate. Aber hier gibt es noch ein weiteres grundlegendes Material: ein Teil der Sänger besitzt mehr oder weniger genaue Vorstellungen oder sogar sicheres Wissen über die harmonische Struktur der Melodien und es versteht sich von selbst, dass diesem Wissen ein fundamentaler Wert für die Untersuchung der Harmonik der Choralmelodien zukommt. Was die chaldäischen Weisen anbetrifft, konnte mein iraqischer Sänger, Monsignore Ephrem Bédé, jetzt Patriarchalvikar in Kairo, seinerzeit Chorbischof in Beirut, mir genaue Angaben machen und selbst eine fruchtbare Unterhaltung mit ihm über die Existenz der arabischen $^3/_4$ - Töne in den chaldäischen Melodien war möglich. Dieses Material soll als Ergänzung meiner Ausgabe hier mitgeteilt und ausgewertet werden [3].

[1] JEANNIN, JULES, mit I. PUYADE und A. CHIBAZ-LASALLE, *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, 2 Bde, Paris 1925 und 1928.

[2] HUSMANN, HEINRICH, *Die Melodien des chaldäischen Breviers – Commune*. « Orientalia Christiana Analecta », 178, Rom 1967.

[3] MSGRE. Bédé sang mir bei einer späteren Gelegenheit nochmals kleine improvisierte Beispiele und je eine Tonleiter auf- und abwärts für die einzelnen arabischen Tonarten vor. Diese Beispiele teile ich in einem Artikel in der Festschrift für Walter Graf, Wien 1968, mit.

Msgre. Bédé erklärte, dass im chaldäischen Brevier sieben Tonarten benutzt werden und für jede dieser Tonalitäten wählte er Beispiele aus dem chaldäischen Brevier aus, die ich im Notenteil dieses Aufsatzes veröffentliche, — im allgemeinen ein Stück, für den 6. Modus, Araibuni, zwei, für den 3. Modus, Segah, drei. Ich teile die Seitenzahlen der Ausgabe Bedjans (1) am Kopf der Beispiele mit. Die Beispiele des 1. und 5. Tons und das 1. Beispiel des 6. Tons sind zwar schon in meiner Ausgabe veröffentlicht, doch teile ich sie hier ebenfalls mit, damit man die Varianten vergleichen kann. Die drei — zusammenhängenden — Beispiele des 3. Tons sang Bédé schon früher bei einer anderen Gelegenheit. Da es sich hier um ein frei improvisiertes Rezitativ handelt, sind die Varianten gegenüber der jetzt gesungenen zweiten Fassung oft sehr erheblich; deshalb teile ich auch die ältere Fassung zum Vergleich mit. Der dem 3. Beispiel des 3. Tons entsprechende Ḥutāmā des Ṣaprā steht in meiner Ausgabe S. 83 und S. 85 in zwei verschiedenen Fassungen und man vergleiche auch diese beiden Beispiele der Gebetsimprovisation mit dem vorliegenden. Wo — wie in diesen Fällen — die Stücke schon in meiner Ausgabe veröffentlicht sind, stehen auch deren Seitenzahlen am Kopf der Stücke. Die Beispiele der Töne 2, 6 (2. Bspl.) und 7 sind weiter aus einem anderen Grunde besonders interessant: Bédé singt hier zwei Madrāše, Hymnen einer Gattung, für die in meiner Ausgabe keine Beispiele vorliegen, — Madrāše werden nur an Sonntagen und Festen oder besonderen Gelegenheiten gesungen, nicht an gewöhnlichen Wochentagen, deren Gesänge allein diese Ausgabe enthält.

Im Notenteil dieses Beitrages stehen dann folgende Stücke für die sieben Töne:

1. Rast: Qadīšā alāhā
2. Nahawand: Madrāšā für Karfreitag
3. Segah: I. 2 Schlussgebete und die Entlassung des Vespergottesdienstes
   II. Dieselben 3 Stücke in anderer Fassung, von Msgre. Bédé bei früherer Gelegenheit gesungen.

(1) BEDJAN, PAUL, Breviarum iuxta ritum syrorum orientalium id est chaldaeorum, 3 Teile, Rom 1886, Neudruck Rom 1938.

4. Hijaz: Karozutā für Karfreitag
5. Saba: 'Onītā dbātar für Freitag Abend, 1. Formular.
6. Araibuni: 1. Einleitungsgebete des Morgengottesdienstes
   2. Madrāšā für Mittwoch der Ninive-Bitten
7. Bayati: Madrāšā für Epiphanias

Zu Beispiel 2 hat Msgre. Bédé bemerkt, dass dessen Ton auch Nawa genannt wird, zu Beispiel 3, dass dieser Ton auch Hijazkar heisst. Indessen sind das in der arabischen Musiktheorie jeweils leicht verschiedene Tonarten. Msgre. Bédé erläutert weiter, dass auch noch andere Tonarten im Brevier benutzt werden, die sich jedoch als Untergattungen der obigen sieben auffassen lassen.

Am auffallendsten ist, dass Msgre. Bédé die kirchlichen Tonarten des chaldäischen Breviers durch moderne arabischen Tonleitern erklärt. Hierzu berichtet er, dass nur sehr wenige kirchliche Sänger diese arabischen Tonarten und ihre Namen kennen und jeder immer nur einige von ihnen. Er selbst hat systematisch alles Daraufbezügliche gesammelt und die arabischen Namen dann auch in seinen Vorlesungen am Dominikaner-Seminar in Mossul, wo er auch studiert hat, eingeführt. Wie ich später einmal näher darstellen will, finden sich Kenntnis und Benutzung der arabischen Tonarten auch in den anderen syrischen Riten. Die Erklärung orientalischer Kirchentonarten durch moderne arabische Tonleitern führt schnell zu voreiligen Schlüssen, insbesondere zu dem, dass die gesamte syrische Kirchenmusik, wenn auch nicht arabischen Ursprungs, so doch entscheidend arabisch beeinflusst ist. Auch die byzantinische Kirchenmusik hat unter solchen Aspekten zu leiden, die vor allem im Hinblick auf den erheblichen Unterschied zwischen späterer und älterer byzantinischer Kirchenmusik immer wieder vorgebracht werden, — hier sollen es slawische und türkische Einflüsse sein, die den Stil der neueren Melodien einschneidend beeinflusst haben. Aber auf so einfache Weise lässt sich die geschichtliche Entwicklung musikalischer Epochen nicht erklären. Gerade die Darstellung Bédés zeigt, wie wenig solche Folgerungen gerechtfertigt sind: da keine eigene kirchliche Tonartentheorie vorliegt, sucht man die kirchlichen Tonarten zu klassifizieren und er selbst macht, auf Versuchen anderer Sänger aufbauend, ebenfalls einen solchen Versuch. Wäre das chaldäische

Kirchentonartensystem aber das arabische oder stünde es unter wesentlichem arabischen Einfluss, so wäre in keiner Weise verständlich, warum nur ausgerechnet diese wenigen arabischen Tonarten verwendet werden und warum ganz fundamental wichtige Tonleitern der arabischen Musik, wie etwa Husayni, ʿawaj, Buzurq u. a. nicht vorkommen (1). Es ist also wahrscheinlich, dass auch das chaldäische Tonartensystem ein ursprüngliches christliches System ist, dessen Anordnung und Aufbau verloren gingen. Es ist genau dieselbe Situation, wie wir sie im Maronitischen vorfinden. Dort wie hier ist es sehr leicht festzustellen, dass noch im Mittelalter ein gemeinsamen Kirchentonartensystem bestanden haben muss: Qāle wie z. B. *ʿam kulhun qadīšaik* u. a. sind allen syrischen Riten gemeinsam und in den jakobitischen Handschriften des Mittelalters finden wir ihre genaue Klassifizierung nach dem christlichen Kirchentonartensystem. Für den angeblichen arabischen Einfluss wird die Anwesenheit der « arabischen » $^3/_4$ - Töne im syrischen Kirchengesang als Beweis angeführt. Aber schon das griechische klassische Altertum benutzte in seinen chromatischen und enharmonischen Stimmungen Vierteltonintervalle (2) und der christliche Kultgesang könnte sie von seinen frühesten Zeiten an benutzt haben. Auch die verbreitete Meinung, dass der mittelbyzantinische Choral diatonisch gewesen sei, lässt sich durch nichts stützen und ist im Gegenteil sehr unwahrscheinlich, wenn man das spätere Tonartensystem mit seinen komplizierten Intervallen damit vergleicht. Selbst der gregorianische Choral ist der schwankenden Behandlung des b-molle und b-durum wegen äusserst verdächtig, an dieser Stelle ursprünglich einen $^3/_4$ - Ton zwischen b-molle und b-durum besessen zu haben (3). Dabei ist bis heute noch durchaus fraglich, in welchem Umfang $^3/_4$ - Tome im syrischen

(1) *Über die arabischen Tonleitern orientiere man sich in meinem Buch: Grundlangen der antiken und orientalischen Musikkultur*, Berlin 1961, und in der dort angegebenen Literatur.

(2) Siehe mein eben zitiertes Buch und die reiche einschlägige musikwissenschaftliche Literatur.

(3) Man vergleiche GUSTAV JACOBSTHAL, *Die chromatische Alteration im liturgischen Gesang der abendländischen Kirche*, Berlin 1897, und JOSEPH GMELCH, *Die Vierteltonstufen im Messtonale von Montpellier*, = Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg (Schweiz) 6. Heft, Eichstätt 1911.

Choral benutzt werden, und eine Autorität wie Jeannin (1) hat die Meinung vertreten, dass sie nur Modifikationen der Sänger sind, die diese als besondere Verschönerung anbringen, — damit wäre auch der syrische Kultgesang diatonisch und infolgedessen der gesamte christliche Kirchengesang. Zu dieser Divergenz der Anschauungen ist hinzuzufügen, dass aber die arabischen Tonarten selbst innerhalb der arabischen Welt verschieden behandelt werden, und dass insbesondere in der türkischen bzw. nordarabischen Sphäre Tonarten diatonisch sind, die in Mittelarabien und Ägypten $^3/_4$ - Töne verwenden (2). Das ist vor allem deshalb im Auge zu behalten, weil insbesondere die jakobitische Kirche ihr Zentrum lange Jahrhunderte im türkischen Tur Abdin hatte.

Betrachten wir nunmehr die sieben liturgischen Breviertöne des chaldäischen Ritus näher und vergleichen sie jeweils mit den von Msgre. Bédé genannten Tonarten der arabischen Musiktheorie!

1. *Rast.* Die physikalischen Messungen dieses und der folgenden Musikbeispiele wurden im Physikalischen Institut der Universität of Wisconsin, Madison-Wis., ausgeführt (3). Die Vergleichsfrequenzen wurden in einem RC-Generator erzeugt und mit einem Frequenzzähler gemessen; der Vergleich wurde elektronisch mit einem Oszillographen durchgeführt. Zum bequemeren Arbeiten wurde auch der Oszillatorton mit einem Lautsprecher hörbar gemacht. Die Tonhöhen der Rast-Beispiels sind dann: d = 154 Hertz (Schwingungen pro Sekunde), e schwankend zwischen 168 und 173 Hertz, f erst 179, dann konstant 182 Hertz, g = 202/203 Hertz und a = 224/225 Hertz. Nimmt man die stabilen Werte der Mitte und des Endes des Stückes, — im Anfang eines Musikvortrages muss jeder Sänger sich erst einsingen —, so erhält man

(1) Vgl. JEANNINS TEXTBAND, Kap. 7, Chromatismes et chroai, S. 134 ff., vor allem S. 141 f. Jeannin spricht vom « charactère facultatif du chromatisme » (a.a.O. S. 134) und von einer « mollesse d'exécution » (a.a.O. S. 141).

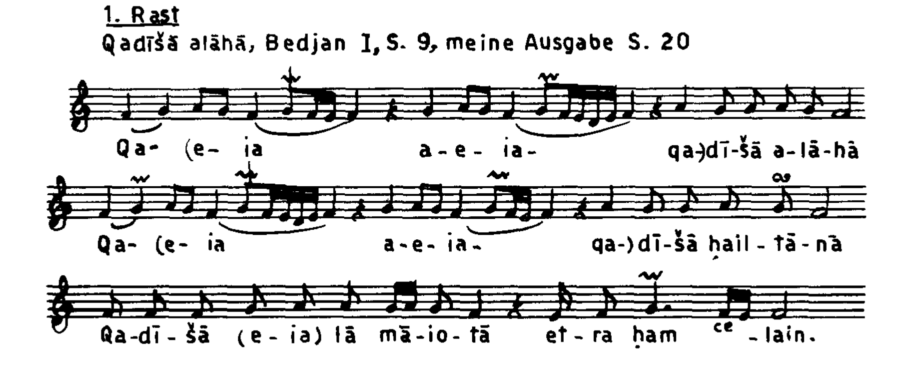
(2) *Man vergleiche dazu die Darstellungen der arabischen bzw. türkischen Musiktheorie,* von JULES ROUANET *bzw.* R. YEKTA BEY, in Lavignacs « Encyclopédie de la musique », Paris 1913 ff., Band 5 des 1. Teils, S. 2666 ff. bzw. 2945 ff.

(3) Meinen besonderen Dank hierfür sage ich Herrn Prof. Borchers, der mir alle Apparaturen selbst aufgebaut hat.

für die Intervalle und die sich aus ihnen ergebende Tonleiter folgende logarithmischen Cents-Werte (1):

		d	e	f	g	a
	Hertz:	154	173	182	203	225
relative	Cents:	202	87	189	179	
absolute	Cents:	911	1113	0	189	368
				1200		

Die relativen Cents geben die Grösse der Intervalle in Hundertstel eines Halbtons, — da die Oktave zwölf Halbtöne enthält, ist diese also 1200 Cents gross usw. Die absoluten Cents ergeben



sich aus den relativen Cents durch Bezug auf die Tonika der Tonleiter, in diesem Fall auf f, deren Wert also 0 — oder für die tiefere Oktave als 1200 — angesetzt wird. Der diatonische Ganzton c-d der reinen europäischen Skala mit dem Schwingungsverhältnis 9 : 8 ist 204 Cents gross, der diatonische Halbton d-e mit dem Schwingungsverhältnis 10 : 9 dagegen 182 Cents. Die sich daraus ergebende « reine » Terz mit dem Schwingungsverhältnis 5 : 4 besitzt dann 386 Cents, während die aus zwei « grossen » Ganztönen von 204 Cents resultierende « pythagoräische » Terz demzufolge 408 Cents enthält. Betrachtet man nun, was Msgre. Bédé hier

(1) Die Berechnungen erfolgten mit meinem Werkchen « Fünf- und siebenstellige Centstafeln zur Berechnung musikalischer Intervalle », Ethno-Musicologica Vol. II, Leiden 1951.

gesungen hat, dann sieht man, dass er im Gegensatz zur europäischen Leiter beide Ganztöne f-g und g-a gleich gross nimmt, und dass er mit 189 bzw. 179 Cents anscheinend den « kleinen » Ganzton 10 : 9 von 182 Cents intendiert. Dadurch ist die Terz noch kleiner als die reine Terz und nähert sich mit zweimal 182 Cents gleich 364 Cents bereits der nautralen Terz von 351 Cents, die zwischen der kleinen Terz von 316 Cents und der grossen Terz von 386 Cents in der Mitte liegt. Dies ist eine Eigentümlichkeit, die Msgre. Bédé auch in vielen anderen Musikbeispielen zeigt. Betrachtet man den Halbton unter der Tonika, also den « Leitton », so ist er mit 1113 Cents erheblich höher als der temperierte (1100 Cents) oder reine (1088 Cents) Leitton. Diese Erhöhung des Leittons ist eine allgemeine (vielleicht sogar physiologisch bzw. psychologisch begründete) Erscheinung, die sich genauso in unserer europäischen Musizierpraxis findet. Der Ganzton d-e mit 202 Cents ist normal und demzufolge auch die grosse Sext d mit 911 Cents bereits zu hoch intoniert. Vergleicht man nun den arabischen Rast, so gehört er zu den bereits erwähnten Tonleitern, die im arabischen und im türkischen Bereit verschieden gehandhabt werden. Er entspricht unserm europäischen C-dur, benutzt im Arabischen aber die neutrale Terz, während er im Türkischen genau mit der europäischen Durtonleiter mit Intervallen von 204, 182 und 112 Cents in der Quarte c, d, e, f übereinstimmt. Der arabischen Rast verwendet auch den grossen Ganzton von 204 Cents, teilt aber die kleine Terz d-f von 294 Cents in zwei $^3/_4$ - Töne von je 147 Cents, was über *c* eine neutrale Terz von (204 plus 147 Cents) 351 Cents ergibt. Mit seiner Terz von 368 Cents liegt Bédé 17 Cents über der neutralen arabischen Terz und 18 Cents unter der reinen Terz. Seine Terz steht also zwischen neutraler und reiner Terz in der Mitte. Es sei erwähnt, dass in den Beispielen der zweiten Serie (s. Anm. 5) Msgre. Bédé die reine Terz sang. Hiermit stimmt auch zusammen, dass Msgre. Bédé den Rast bei anderer Gelegenheit mit dem europäischen Dur gleichsetzte. Indessen ist, wie man sieht, seine eigene Praxis schwankend.

Nächst den relativen Intervallen ist auch im arabischen (und ebenso im europäischen) Bereich stets die absolute Höhe einer Tonleiter zu betrachten, da die arabische Theorie ihre Tonleitern auf feste Tonhöhen setzt. Freilich gibt es keinen Kammerton im europäischen Sinn, aber zumindest ist damit die absolute gegenseitige Lage der Tonleitern festgelegt. Rast ist so eine Dur Ton-

leiter, die in den modernen arabischen Musikeditionen in europäischer Notenschrift auf C notiert wird. Dieselbe Leiter mit der neutralen Terz erscheint noch einmal auf dem tiefen G, — aber dann heisst sie Yek-gah; mit der reinen Terz steht sie auch auf f, — dann heisst sie Jahar-gah. Nun singt Msgre. Bédé den Grundton des Rast dieses Beispiels, von mir als f übertragen, auf einer Tonhöhe von 182 Hertz. Zum Vergleich teile ich die Schwingungszahlen der beiden Mitteloktaven der europäischen Tonleiter (bei a = 435 Hertz) — auf volle Ganze abgerundet — mit.

c	cis	d	es	e	f	fis	g	as	a	b	h	c
259	274	290,5	308	326	345	366	388	411	435	461	488	517
130	137	145	154	163	173	183	194	206	218	231	244	259

Wenn Msgre. Bédé den Grundton des Rast hier auf 182 Hertz singt, so ist dies also praktisch unser europäisches fis. Msgre. Bédé hatte das *Qādīšā alāhā* bereits früher für meine Melodienausgabe gesungen, — und zwar zweimal. Wie man der Tabelle S. 202 meiner Ausgabe entnimmt, sang er das erste Mal e = 207 Hertz, was einem f = 219 Hertz entspricht, das zweite Mal f = 204. Er sang also das erste Mal den Grundton dieses selben Stückes auf a, das zweite Mal auf as (= gis). Er sang de facto dasselbe *Qadīšā alāhā* also einmal auf fis, einmal auf gis, einmal sogar auf a. Dabei ist Msgre. Bédé ein brillanter Musiker mit absolutem musikalischen Gehör, der über alle diese Dinge genauestens Bescheid weiss. Zu der zweiten Tonartenserie (vgl. Anm. 5) sang Msgre. Bédé eigene kleine Musterkompositionen — Taqsim heissen solche in der arabischen Musikpraxis — und jeweils die Skala auf- und abwärts. Das damalige Rast-Beispiel sang Msgre. Bédé auf c = 152 Hertz, das heisst praktisch auf es, gegenüber fis, gis, a des Qadīšā alāhā also um eine kleine Terz bis erhöhte Quarte tiefer, — also rund eine Quarte. Aus dieser Zusammenstellung folgt, dass Msgre. Bédé keinen Wert darauf legt, dasselbe Stück jedesmal auf absolut derselben Tonhöhe zu singen (was er könnte, da er absolutes Tonbewusstsein hat), dass sein *Qadīšā alāhā* aber, wie auch der Vergleich mit anderen Beispielen zeigt (s. weiter unten), in einem ungewöhnlich grossen Bereich schwankt. Die erste Tatsache ist verständlich: normalerweise wird ein Sänger keinen Wert darauf legen, dasselbe Stück jedesmal auf genau derselben Tonhöhe zu singen, und auch der orientalische Kunstsänger, der zu Instrumentenbegleitung singt,

hält nicht die genaue Tonhöhe ein, da auch Laute, Zither und Geige, die Grundinstrumente der arabischen Musik, ihre Stimmung innerhalb gewisser Grenzen verändern, — erst mit dem europäischen Klavier zieht in die orientalische Kunstmusik nun auch der europäische Kammerton ein. Die zweite Tatsache dagegen widerspricht der arabischen Musikpraxis durchaus: Rast ist eine mittlere oder tiefe Tonart, seine Gesamttransposition in eine um eine Quart höhere Lage, wie sie Msgre Bédé beim *Qadīšā alāhā* vornimmt, macht aus dem Rast einen Jahar-gah auf f, — und damit stimmen ja auch Bédés Intervalle gut überein. Vielleicht ist damit ein Element gefunden, das die kirchlichen Tonarten grundsätzlich von den sekularen arabischen Leitern unterscheidet und das dadurch auf ihre Originalität schliessen lässt, — man denke daran, dass auch im gregorianischen Choral sich einige Tonarten, vor allem das Dorische, transponieren lassen. Vielleicht lässt sich sogar eine noch speziellere Analogie zum gregorianischen Choral feststellen: dieser besitzt auffallenderweise seine beiden, dem Dur am nächsten kommenden Tonarten, Lydisch und Mixolydisch, nicht in der tiefen C-Lage, sondern in der höheren F- und G-Lage. Die höhere Quart-Lage des solemnen Trisagion würde dann die Brücke zur lydischen Tonart des gregorianischen Systems schlagen.

2. *Nahawand.* Zu diesem Beispiel bemerkt Msgre. Bédé, dass der Nahawand auch Nawa genannt wird, und dass er mit dem europäischen Moll identisch ist. Was das Letztere betrifft, so besteht diese Identität sogar dann, wenn man an die Besonderheiten der harmonischen und melodischen Moll-Tonleiter denkt (was Msgre. Bédé vielleicht nicht einmal getan hat); denn die arabischen Leitern haben fast allgemein derartige Lizenzen, wie sie die chromatischen Alterationen unserer Moll-Tonleiter darstellen. Was die Gleichheit von Nahawand und Nawa anbelangt, so sind beide durch entsprechende Modulationen ineinander überführbar, so dass es durchaus glaublich erscheint, dass beide Namen oft unterschiedslos gebraucht werden. Im Prinzip sind beide Tonarten aber verschieden Sowohl nach Rouanet (1) wie nach d'Erlanger, der die Resultate des berühmten panarabischen Musik-

(1) A.a.O., S. 2762.

2. Nahawand ou Nawa

Madrāšā Vendredi Saint, Bedjan II, S. 368



kongresses Kairo 1932 verwertet (¹), ist Nahawand eine diatonische Skala, Nawa eine ³/₄ - Ton — Reihe. Bezeichnen wir der Einfachheit halber die Grösse des Vierteltons mit 1, so dass ein Halbton 2, ein Ganzton 4, eine Oktave 24 solcher Einheiten enthält, so ist Nahawand eine Leiter der Form 4 2 4 4 2 4 4, was einer Leiter d e f g a b c d entspricht, also unserem Moll, vor allem aber dem gregorianischen Dorisch. Das Merkwürdige ist, dass zwar d'Erlanger die Leiter in der angegebenen Form schreibt (aber auf der Tonika c wie Rast), Rouanet dagegen als d es f g a b c d mit der Kennzeichnung von g als Tonika. Von g aus begonnen, ergibt sich dieselbe Reihe wie bei d'Erlanger, aber die entscheidende Charakteristik des Tons ist, — und dies auch z. T. in den Musikbeispielen d'Erlangers —, dass die Tonika der Skala in der Mitte des Umfangs liegt. Mit den Bezeichnungen der gregorianischen Musiktheorie ausgedrückt, ist der Nahawand also bei d'Erlanger ein authentischer, bei Rouanet ein plagaler Ton. Plagale Leitern sind eine allgemeine Erscheinung der vorderasiatischen Musik, übrigens insbesondere auch der indischen Musik (²). Nimmt man, wie es in solchen Fällen in der orientalischen Musik zumeist zuzutreffen pflegt, an, dass beide Formen als Modulationsmöglichkeiten innerhalb desselben Musikstückes nebeneinander bestehen, so heisst dies bei Verlegung der Tonika von d nach g, dass eine Transposition in die Unterquinte bzw. Oberquarte stattfindet, — und das ist ebenfalls wieder aus den gregorianischen Modi bekannt. Der Nawa benutzt demgegenüber wenigstens in der unteren Quarte zwei ³/₄ - Töne und einen Ganzton, also eine Gruppe 3 3 4, während die obere Quarte als 3 3 4 oder diatonisch wie im Nahawand als 2 4 4 gebaut sein kann. Wieder ist der Ton bei d'Erlanger (auf d) authentisch, bei Rouanet plagal (Tonika g). Der türkische Nahawand entspricht dem arabischen, der türkische Nawa ist diatonisiert zu einer Leiter der Form 4 2 4 4 4 2 4, in der oberen Hälfte prinzipiell vom arabischen Nawa abweichend, — der arabische kann auch in

(¹) Baron RODOLPHE D'ERLANGER, *La Musique arabe*, tome V, Paris 1949, Mode Nr. 64 bzw. Mode Nr. 42.

(²) *Man vergleiche dazu meine zitierten « Grundlagen der antiken und orientalischen Musikkultur » und die dort für Indien angegebene Spezialliteratur, weiter die Darstellung der indischen Musik* in Lavignacs « Encyclopédie » VON JOANNY GROSSET, Band 1 des 1. Teils, S. 257 ff.

der unteren Hälfte diatonisiert werden, nach d'Erlanger dann aber zu 4 4 2 (!).

Das Musikbeispiel Bédés ist mit seinem Umfang h — a mit Zwischenkadenzen auf c ganz eindeutig plagal. Der Ton b kommt nicht vor, da die Melodie nicht bis a heruntergeht, — als Untersekunde zu c wird natürlicherweise das erhöhte h verwandt. Die Schwingungszahlen und Logarithmen der einzelnen Töne — etwa aus der Mitte des Gesanges genommen — sind in der folgenden Tabelle angegeben.

	h	c	d	e	f	g	a
Hertz:	135	145	163	180	193	216	242
relative Cents:		124	202	172	121	195	197
absolute Cents:	874	998	0 1200	172	293	488	685

Dies ist einwandfrei eine diatonische Leiter, — die Halbtöne sind beide wohl als reine Halbtöne von 112 Cents gemeint und zeigen dann nur 9 Cents bzw. 12 Cents Differenz, letzteres freilich schon 10% Differenz. Wie in der reinen C-dur-Skala ist c-d als grosser Ganzton (202 gegen 204 Cents mit einer Differenz von 2 Cents mit dem ungewöhnlich kleinen Fehler von nur 1%), d-e als kleiner Ganzton (172 Cents gegenüber 182 Cents mit 10 Cents Abweichung ein Fehler von 5,5%) intoniert, die Quarte 488 (statt 498) sehr gut, die Quinte 685 Cents statt der reinen Quinte 702 Cents dagegen merklich zu klein, da der Schritt g-a mit 197 zwischen kleinem und grossem Ganzton in der Mitte liegt, — dieses Bestreben, in plagalen Leitern die Randintervalle zusammenzuziehen, zeigt sich auch in anderen Aufnahmen Bédés; es ist offensichtlich die Erniedrigung der höheren Intervalle komplementär zur Erhöhung des tieferen Leittons. Die Terz 293 Cents ist von der Terz d-f mit ihren 294 Cents nur um rund ⅓% verschieden, — die Erniedrigung der Intervalle setzt also erst bei der Quarte ein und ist bei der Quinte dann am stärksten. Überblickt man die Intervallabweichungen im Ganzen, so hat man Halbtöne mit 10% Differenz, den kleinen Ganzton mit 5,5%, die grossen Ganztöne 202, 195, 197, mit Abweichungen von 1% bis 4,5%. Das sind sehr geringe Fehler, — selbst Instrumente zeigen oft Intervallfehler von 10% und vom Sänger kann man nicht die Genauigkeit kunstvoll intonierter Instrumente verlangen.

Betrachten wir die absolute Lage des von Msgre. Bédé gesungenen Nahawand-Beispiels, so ist davon auszugehen, dass der arabische Nahawand auf c (wie Rast) oder auf d (s. oben) steht. Msgre. Bédé singt den Grundton der Skala mit 163 Herts demgegenüber auf einer Tonhöhe, die dem europäischen e entspricht Das ist einen Ton tiefer als den Rast des 1. Musikbeispiels, was wieder dafür spricht, dass Bédé eine Höhertransposition des Rast beabsichtigte, und zwar höher als den Nahawand, — das kann dann aber eben nur der Jahar-gar auf f sein. In der zweiten Beispielserie singt Bédé den Nahawand auch auf derselben Tonhöhe wie den normalen Rast.

3. *Segah.* Der arabische Segah ist eine für den Europäer nur schwer nachzuempfindende Tonleiter: er beginnt mit einem $^3/_4$-Ton, so dass die ganze nachfolgende Leiter für uns unrein klingt. Teilt man das Intervall d-f in zwei gleiche $^3/_4$-Töne, so ergibt sich in der Mitte ein um einen Viertelton erniedrigtes e, das ich

3. Segah.

A. Schlubgebete des Ramšā, Bedjan S. 13/14 und 17



e^- schreiben will, und mit diesem e^- beginnt die Leiter des Segah. Es folgen dann f, g, a, also auf den beginnenden $^3/_4$ - Tonschritt e^--f zwei Ganztöne. Die kleine Terz a-c ist dann wieder durch h^- in zwei $^3/_4$ - Töne geteilt. Dann folgt d und meist e, so dass die Tonleiter hier nicht in die Oktave des Grundtons zurückkehrt. In Vierteltönen ausgedrückt, hat der Segah also die Folge 3 4 4 3 3 4 4. Für den Segah ist typisch, dass er die beiden Töne c und d unter e^- als Leittöne und typische Melodiefloskel dem e^- sooft wie möglich vorangehen lässt, — das zeigt sich auch in diesem Beispiel Bédés wie in den Gebetsrezitativen in meiner Ausgabe immer wieder. Da der Segah die höheren Lagen häufig garnicht berührt, erhält der damit einen plagalen Charakter. Im Türkischen ist der Segah zu c dis e f g a h c dis e diatonisiert, wobei die höhere Lage der tieferen entspricht und auch die genaue Oktave des Grundtons e erreicht wird. In dieser Form habe ich den Ton in meiner Ausgabe notiert, da er sich so auch dem Europäer am verständlichsten darbietet.

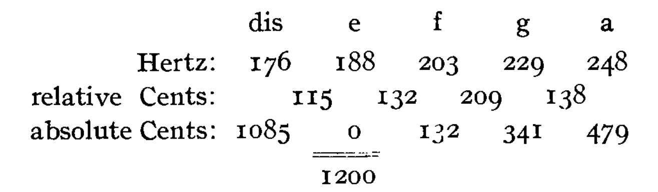
Prüfen wir nun, was Msgre. Bédé gesungen hat! Im ersten Gebet *Šmāk māran* haben die Töne und Intervalle folgende Schwingungszahlen und Logarithmen:

	c		dis		e		f		g		a
Hertz:	151		178,5		188		203		228		250
relative Cents:		290		90		132		201		160	
absolute Cents:	820		1110		0 / 1200		132		333		493

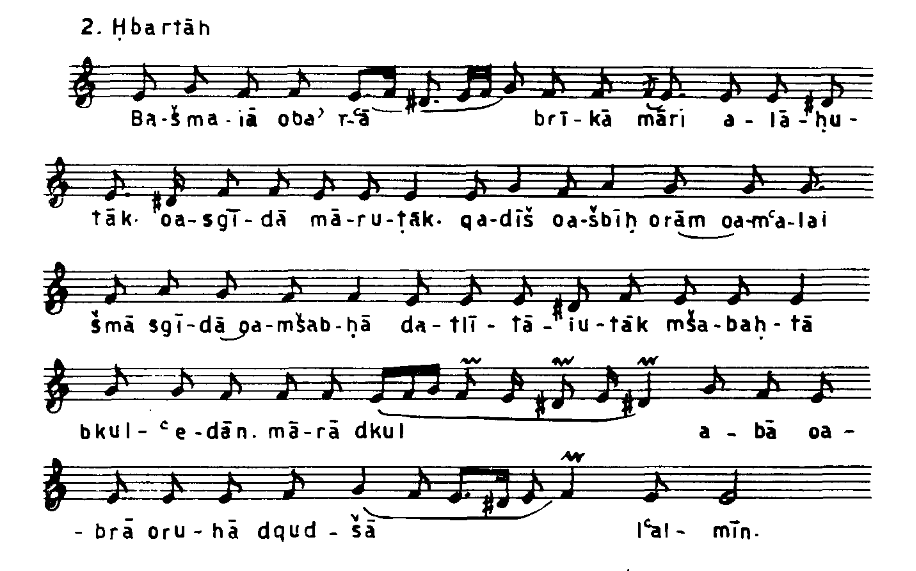
Hier ist c — dis — e diatonisch; e-f ist gegenüber dem reinen Halbton erheblich vergrössert, aber keineswegs so, dass es in die Nähe des $^3/_4$ - Tons 151 Cents kommt, sondern so, dass es in der Mitte zwischen Halbton und $^3/_4$ - Ton steht; f-g ist ein tadelloser grosser Ganzton; g-a ist so stark vermindert, dass es faktisch einen $^3/_4$ - Ton darstellt. Die Terz c-e mit 380 Cents ist fast genau die reine Terz des Schwingungsverhältnisses 5 : 4 mit 386 Cents und die Quarte e-a ist fast ebenso genau die reine Quarte mit 498 Cents und dem Schwingungsverhältnis 4 : 3. Belässt man die reine Quarte e-a und fügt, was g-a zuviel hat, dem Interval e-f hinzu, so nähert sich auch dieses Intervall mehr dem $^3/_4$ - Ton und man könnte sich vorstellen, dass die Quarte dann als in 3 4 3 geteilt beabsichtigt ist. Das würde den arabischen Segah widersprechen,

der hier 3 4 4 verlangt. So könnte die türkische Teilung 2 4 4 fast doch als mehr berechtigt erscheinen.

Das 2. Gebet *Bašmaiā oba'r'ā* zeigt folgende Werte:



	dis	e	f	g	a
Hertz:	176	188	203	229	248
relative Cents:		115	132	209	138
absolute Cents:	1085	0	132	341	479
		1200			



Gegenüber dem 1. Gebet ist dis-e vergrössert und jetzt ein reiner Halbton, g-a noch weiter verkleinert, so dass kein Zweifel mehr sein kann, dass g-a als 3/4 - Ton intendiert ist.

Die Entlassung *Šubḥā lāk Išoʿ* bringt noch ein weiteres Intervall a-h hinzu und zeigt die folgenden Schwingungszahlen und Logarithmen:

	c	dis	e	f	g	a	h
Hertz:	155	181	191	202	231	250	279
relative Cents:		269	93	97	232	137	190
absolute Cents:	838	1107	0	97	329	466	656
			1200				

Hier ist nicht nur g-a, sondern auch e-f verkleinert und zwar so stark, dass es ein Halbton ist. Dadurch sind Quarte (466 statt 498 Cents) und Quinte (656 statt 702 Cents) erheblich verkleinert, — eine Erscheinung, die wir schon im Nahawand beobachtet



haben. Die Zweifel über die Natur des Schrittes e-f sind damit aber keineswegs behoben und so verwickelte ich Msgre. Bédé in eine Unterhaltung über die Grösse der Schritte der arabischen Tonleitern und insbesondere den $^3/_4$ - Ton. Er erklärte mir, dass die $^3/_4$ - Tonschritte in Saba, Segah und Araibuni vorkommen und

sang insbesondere für Saba und Segah neuimprovisierte kurze Beispiele. Die Beispiele des Segah sind einander sehr ähnlich und geben eine absteigende Leiter d c h a g f e mit nur einmal einem Leitton d unter e. Wenn ich Msgre. Bédé bat, eine ganze Oktavtonleiter zu singen, sang er in der oberen Hälfte h c dis e, wie es im Türkischen die Regel ist. Zum Schluss war er durch meine Fragen so verwirrt, dass er auch in der unteren Tonleiterhälfte e f gis a sang, womit er dann faktisch im Hijazkar

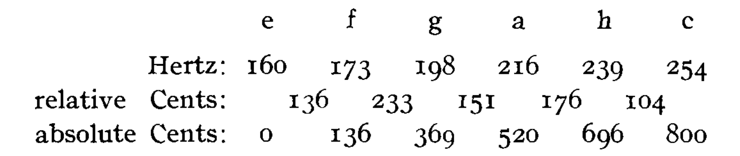


sang (s. Nr. 4). Eine ausführliche Darstellung dieser Unterhaltung gebe ich vielleicht später einmal in einer eigenen Studie. Hier mögen nur die Werte des ersten, durch die weitere Unterhaltung noch ganz unbeeinflussten Beispiels für den Segah stehen.

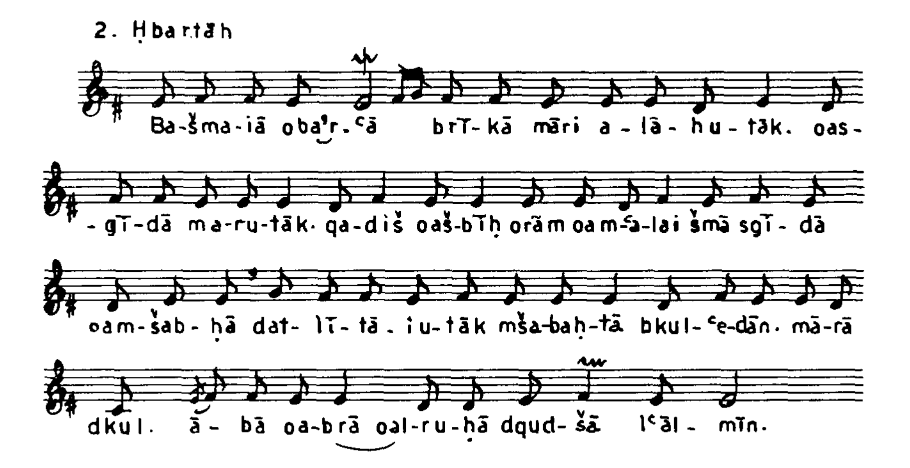
	e		f		g		a		h		c		d
Hertz:	158		172		191		208		235		256		288
relative Cents:		147		176		153		210		149		204	
absolute Cents:	0		147		323		476		686		835		1039

Die Quarte e-a ist hier ganz deutlich als $^3/_4$ - Ton, Ganzton, $^3/_4$ - Ton geteilt. In der oberen Hälfte ist h-c ein $^3/_4$ - Ton anstelle

eines Halbtones. Nach der Tonleiter dieses Beispiels befragt, sang Bédé folgende Töne (in absteigender Richtung):



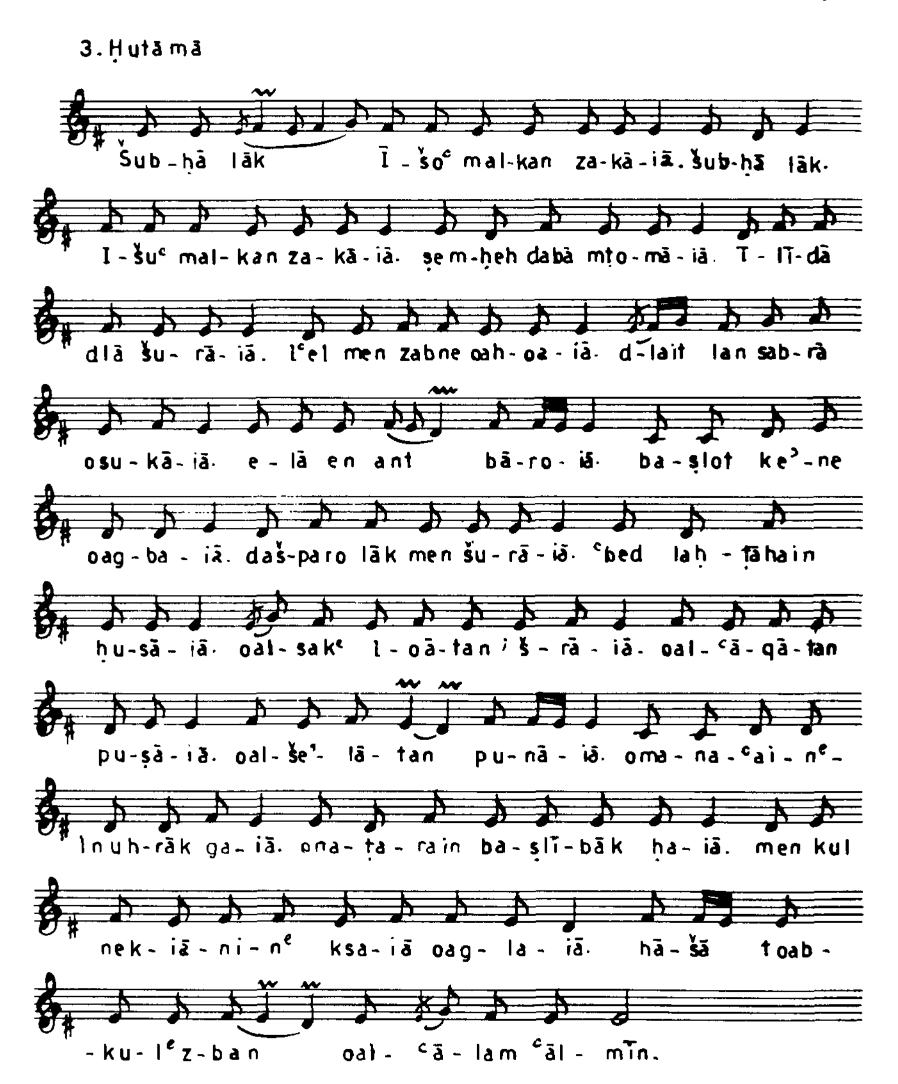
	e	f	g	a	h	c
Hertz:	160	173	198	216	239	254
relative Cents:		136	233	151	176	104
absolute Cents:	0	136	369	520	696	800



Hier hat h-c wieder den normalen Halbton-Wert, e-f ist gegenüber dem $^3/_4$ - Ton wieder etwas kleiner, mit 15 Cents Abweichung genau 10% zu klein.

Fasst man alle diese Werte zusammen, so dürfte wohl das Wahrscheinlichste sein, dass Msgre. Bédé im Segah die untere Quarte als $^3/_4$, 1,$^3/_4$ teilt, die obere Quarte je nach dem Melodienverlauf als h c d oder h c dis e gestaltet. Wieder in Vierteltönen ausgedrückt, sind das die Leitern 3 4 3 4 2 4 4 und 3 4 3 4 2 6 2 . Die tiefen Leittonintervalle sind immer diatonisch als 6 2 gebildet. Wie Bédé zur im arabischen Segah nicht existierenden Quarte 3 4 3 kommt, kann man nur vermuten: der arabische Segah hat mit 3 4 4 keine reine Quarte über der Tonika, sondern ein um einen Viertelton grösseres Intervall von 11 Vierteltönen = 550 Cents. Die türkische Musik hat dieses Intervall zur reinen Quarte reduziert, indem sie anstelle des $^3/_4$ - Tons den Halbton setzte, Bédés Sangweise ist eine andere Methode, die reine Quarte herzustellen, indem er den oberen

Ganzton zum $^3/_4$ - Ton verkleinert, — und das ist eine echt orientalische Art, da der charakteristische untere $^3/_4$ - Ton erhalten bleibt. Wieweit Bédés Interpretation des Segah eine weiter verbreitete Praxis im Orient ist, können erst weitere Untersuchungen



zeigen, — die Quartteilung 3 4 3 selbst ist auch heute noch in anderen Modi konstruktives Element und bildet ebenso schon eine der mittelalterlichen Quartteilungen, — eine Bédés vorletztem Beispiel entsprechende ganze Oktave 3 4 3 4 3 4 3 findet

sich dort als 'Awj ([1]), wovon der moderne 'Awdj mit 3 4 3 3 4 4 3 prinzipiell differiert.

Wenden wir uns endlich der absoluten Tonhöhe von Bédés Segah-Beispielen zu, so entspricht die Schwingungszahl des Grundtons seiner hier gesungenen Schlussgebete des Ramšā (188-191 Hertz) einer europäischen Tonhöhe zwischen fis und g, die Höhe des Grundtons des Beispiels in der 3/4 - Ton-Diskussion (158-160 Herz) einem europäischen es/e, die Tonhöhe der 2. erwähnten Beispielserie, deren Beispiel sehr dem der Diskussion ähnelt, mit 152-154 Hertz dem europäischen es. Man sieht, wie Bédés Tonika hier durchaus in der Gegend des arabischen Grundtons e⁻ liegt, der ja in der Mitte zwischen es und e steht, — lediglich die Gebetsimprovisation ist eine Terz höher eingestimmt.

4. *Hijaz* und *Hijazkar*. Bédé nennt die 4. Tonart « Hijaz oder Hijazkar ». Beide arabische Leitern sind sehr ähnlich, nach d'Erlanger sind sie sogar gleich und unterscheiden sich nur durch die absolute Tonhöhe: Hijazkar steht auf c, Hijaz auf d, die Intervallfolge ist 2 6 2 4 2 6 2 , also die in Europa als « Zigeunertonleiter » bekannte Skala. Doch moduliert Hijaz in der oberen Oktavhälfte von 2 6 2 charakteristisch nach 3 3 4 und nach Rouanet ist dies überhaupt seine Normalform.

Msgre. Bédé singt sein Melodiebeispiel in folgenden Werten:

	d		es		fis		g		a		b		c
Hertz:	160		168		202		211		237		252		275
relative Cents:		85		319		75		201		107		151	
absolute Cents:	0		85		404		479		680		787		938

Das ist also ein Hijaz, der in der oberen Oktavhälfte anstelle des tieferen 3/4 -Tons einen Halbton hat. Vielleicht ist das oberste Intervall als Ganzton gemeint und wieder nur als Aussenintervall vertieft, — dann dürfte der Halbton beabsichtigt sein und die Tonleiter wäre kein Hijaz, sondern ein Hijazkar. In der 2. Beispielserie, wo Bédé auf meine Bitte auch stets volle Oktaven singt, führt er einen genauen Hijazkar aus.

([1]) Siehe meine *Grundlagen der antiken und orientalischen Musikkultur*, S. 130.

4. Hijaz ou Hijaz-kar

Kārozutā Karfreitag, Bedjan II, S. 376



Die absolute Tonhöhe des vorliegenden Musikbeispiels mit d = 160 Hertz liegt wieder fast einen Ganzton höher (e wäre 163 Hertz), in der anderen Beispielserie singt Bédé etwas tiefer auf d = 154, was unserem es entspricht.

5. *Saba.* Der Saba ist wieder ein typisch orientalischer Modus, der $^3/_4$ - Töne benutzt. Er basiert auf d und teilt die kleine Terz wieder durch e⁻ in zwei gleiche $^3/_4$ - Töne. Daran schliesst sich die

5. Saba

ᶜOnītā Bedjan S. 383* unten, meine Ausgabe S. 45



Hijazkar-Leiter, so dass sich die Skala wieder nicht zur Oktave schliesst. In Vierteltönen gemessen, ergibt sich so die Folge 3 3 2 6 2 4 2 6 2 , in europäischen Bezeichnungen also d e⁻ f

ges a b c des e f. Doch sind in der oberen Oktahälfte auch Modulationen möglich, die wieder in die Oktave des Grundtons, d. h. d, zurückführen. Die türkische Musiktheorie stimmt auch den Anfang des Saba diatonisch als d e f.

Die 'Onītā, die Msgre. Bédé als Beispiel des Saba singt, hat die Tonika d, doch enden alle Halbschlüsse auf c und damit erhält das Stück plagalen Charakter. Da die verschiedenen Teile des Stückes eine erheblich abweichende Intonierung haben, gebe ich die Werte des Einleitungsverses (Petgāmā) und der beide Strophen gesondert. Im Petgāmā ist die Quarte c d e f folgendermassen gestimmt:

	c	d	e⁻	f
Hertz:	150	175	187	195
relative Cents:	266	115	73	
absolute Cents:	934	0 (1200)	115	188

In der 1. Strophe lauten die Werte:

	c	d	e⁻	f	ges
Hertz:	150	170	180	196	211
relative Cents:	216	99	148	127	
absolute Cents:	984	0 (1200)	99	247	374

In der 2. Strophe sind die entsprechenden Zahlen:

	c	d	e⁻	f	ges
Hertz:	149	168	182	195	214
relative Cents:	208	138	120	161	
absolute Cents:	992	0 (1200)	138	258	419

Den besten Überblick über die komplizierten Verhältnisse gibt der Vergleich der absoluten Cents:

	c	d	e⁻	f	ges
Petgāmā:	934	0	115	188	–
1. Strophe:	984	0	99	247	374
2. Strophe:	992	0	138	258	419

Danach ist die grosse Terz d – ges, wie der arabische Saba es verlangt, in Ordnung; denn 374 kommt sehr nah an die reine Terz 386 Cents heran, 419 ist eine zu hohe pythagoräische Terz 408 Cents. Aber f ist in den Strophen um einen Viertelton, im Einleitungsvers sogar um einen Halbton vertieft. Entsprechend ist e⁻ in Vers und 1. Strophe zu einem Halbton vertieft. Sieht man von dem auch in c zu stark vertieften Petgāmā einmal ab, so kann man den Mittelwert der beiden Strophen bilden. Er ergibt sich zu:

	c	d	e⁻	f	ges
absolute Cents:	988	0	119	253	397

Anstelle der arabischen Teilung (auf volle 50 jeweils abgerundet) 0 150 300 400 singt Bédé also 0 100 250 400, — statt 3 3 2 singt er 2 3 3.

Da das von Bédé gesungene Saba-Beispiel mir schon beim Singen als problemgeladen vorkam, befragte ich Msgre. Bédé in der sich anschliessenden 3/4-Ton-Unterhaltung besonders eingehend nach der Natur des Saba. Es stellte sich heraus, dass er weder die Teilung 3 3 2 noch die 2 3 3 beabsichtigt, sondern, wie er mehrmals mit besonderer Betonung sagte, eine gleichmässige Teilung in drei gleiche Intervalle. Das wären dann also Intervalle von der Grösse 133 Cents oder 2,67 Viertelton. Die absoluten Cents dieser gleichmässigen Terzteilung wären 0 133 267 400 Cents. Um auch eine Zahlenproportion zu erhalten, muss man das Schwingungsverhältnis der Terz 5 : 4 mit 3 erweitern (15 : 12) und 14 und 13 einschieben. Man erhält so eine Proportion 15 : 14 : 13 : 12 für diese gleichmässige Terzteilung, die allerdings nicht ganz genau temperiert ist, sondern drei Intervalle der Grösse 119, 128 und 139 Cents ergibt. Msgre. Bédé sang auch Beispiele für diese Terzteilung. Von unten nach oben kommen dabei Werte wie 155 / 133 / 93 Cents, 145 / 125 / 101 Cents und ähnlich heraus, wobei das kleinste Intervall immer oben liegt, so dass die Teilung dieses Beispiels de fact gerade doch die Teilung 3 3 2 ist, während die hier gesungene ʿOnītā mit den Intervallen der 1. und 2. Strophe von 99 / 148 / 127 und 138 / 120 / 161 Cents vor allem in der 2. Strophe der gleichmässigen Teilung recht nahe kommt. Diese Darstellung Bédés ist von der grössten Bedeutung, da sie uns eine in der modernen ara-

bischen Theorie nicht behandelte Musikpraxis belegt, die in Wirklichkeit schon durch Jahrhunderte hindurch in der arabischen Musik existierte und in der mittelalterlichen arabischen Musiktheorie auch eingehend beschrieben wird, wobei auch die oben entwickelte Proportion auftritt ([1]). Die gleichmässige Terzteilung erscheint dabei als eigenes Bauelement mit dem Namen *Rahawi*. Durch das Intervall 16 : 15 erweitert, ergibt sich die harmonische Vierteilung der Quarte 16 : 15 : 14 : 13 : 12, die den Namen *Isfahan* trägt. Diese würde man im Saba sofort erhalten, wenn man unter der Tonika d noch den Leitton cis mit der Grösse 16 : 15 anfügte. Man sieht, dass in der Terz dann dementsprechend die Intervalle der harmonischen Proportion nach oben zu grösser werden müssen. Mit der arabischen Eroberung Südasiens ist die gleichmässige Dreiteilung der Terz bis nach Java gekommen, wo sie, wie mir scheint, das Grundprinzip der Pelogleiter bildet ([2]). In der 2. Beispielserie treten Werte wie 134 / 117 / 165 Cents auf, die sehr gut zu der gesungenen 2. Strophe mit gleichmässiger Quartteilung passen.

Was die absolute Tonhöhe des Saba-Beispiels anbetrifft, so liegt d mit 168-175 Hertz eine kleine Terz höher auf dem europäischen f. In der anderen Beispielserie singt Bédé ebenso hoch auf 172/3 Hertz.

6. *Araibuni*. Der Name dieses Tons ist sonst nicht bekannt. Msgre. Bédé erläuterte, dass er persisch sei. Aber auch in den einschlägigen Werken über persische Musiktheorie ([3]) ist er nicht zu finden. Wir sind also darauf angewiesen, aus den beiden Musikbeispielen Bédés die Natur dieser Tonart zu entwickeln. Das 1. Beispiel zeigt dann folgende absoluten und relativen Messwerte:

	c		d		e		f		g
Hertz:	181		197		221		237		265
relative Cents:		146		199		121		194	
absolute Cents:	0		146		345		466		660

([1]) Ebenda, S. 124-126.

([2]) Ebenda, S. 192-198.

([3]) *Die neueste Darstellung der persischen Tonartenlehre ist jetzt Khatschi Khatschi*. Der Dastgāh, Studien zur neuen persischen Musik, « Kölner Beiträge zur Musikforschung » Band, XIX, Regensburg 1962.

6. Araibuni

1. Einleitungsgebete des Ṣaprā

Ṣlaoātā daqdām mazmore dṣaprā, Bedjan S. 29, meine Ausgabe S. 69

Aš-oā lan mā-ran o'a-lā-han d'aik

seb-iā-nā d'a-lā-hu-tāk oad-mā-ru-tāk mša-baḥ-tā nša-meš

q'-dā-maik dak-iā-'īth o-zah-iā-'ī- t' ʿī-rā-'īt

oa-ḥpī-tā-'īt. ke'-nā-'īt oa-trī-ṣā-'īt. o-qa-dī-šā-'īt

oa-dlā num. oteh-re mā-ri

teš-meš-tan la-niā-hāk. oa-ṣlo-tan

la-piā-sāk. otak-šap-tan l'ī-qā-rāk. otaḥ-nan-tan la-mraʿa-ia-

-tak. oraḥ-me oa-ḥnā-nā d'a-lā-hu-tāk.

neh-oon ʿl-ho-sai ḥāo-be dʿāl-māk oal-šub-qā-nā da-ḥṭā-he

dku-lāh ʿa-nā dmar-ʿī-tāk. da-gbait lāk btai-bu-tāk oab-

-raḥ-maik. mā-rā kul a-bā oa-brā

oru-ḥā dqud-šā lʿāl-mīn.

Dem entsprechen folgende Zahlen des 2. Beispiels:

	c	d	e	f	g	a
Hertz:	182	196	222	237	260	275
relative Cents:		129	215	113	161	97
absolute Cents:	0	129	344	457	618	715

Die Werte dieser Beispiele sind so unregelmässig, dass sich kaum ein klares Bild der beabsichtigten Tonleiter daraus gewinnen lässt. Der Anfangsschritt c-d ist am ehesten ein $^3/_4$ - Ton und das

2. Madrāšā am Mittwoch der Ninive-Bitten

Babrīk hāo qālā. ᶜUnāiā. Bedjan I. S. 476



zweite Intervall sicher ein Ganzton. Das dritte Intervall e-f dürfte ein Halbton sein, das vierte wohl ein kleiner Ganzton, g-a- als Halbton sicher aus einem grösseren Intervall vertieft. Beschränkt man sich auf die Quinte, so ergäbe sich, in Vierteltönen ausgedrückt, die Folge 3 4 2 4 . Dass der Araibuni $^3/_4$ - Töne benutzt, hat Bédé in der anschliessenden Unterhaltung bemerkt. Vergleicht man die herausgearbeitete Folge 3 4 2 4 mit den in der Literatur behandelten arabischen Skalen, so kann es sich nur um einen Ton auf h^- oder e^- handeln. Man findet dieselbe Folge als Intervallordnung des Modus Maiah, Nr. 6 der Töne auf e^-, bei Rouanet, a.a.O., S. 2761. Baron d'Erlanger (Nr. 111) gibt für diesen Ton die leicht abweichende Folge 3 4 4 2 4 4 3 .

Was die absolute Höhe der Araibuni-Beispiele betrifft, so liegt der Grundton mit 181/2 Hertz fast auf fis statt auf e^-, also einen Ganzton höher. Für meine Ausgabe sang Msgre. Bédé das Stück mit f = 221-225 Hertz statt wie hier mit f = 237 Hertz, also einen Halbton tiefer.

In der 2. Beispielserie hat Msgre. Bédé kein Beispiel für die Tonart Araibuni gesungen. Vielleicht ergibt sich später einmal eine Möglichkeit, auch den Araibuni eingehend mit ihm zu diskutieren und so die hier angestellten Erörterungen weiter auszubauen.

7. *Bayati.* Der Bayati ist wieder eine wohlbekannte und sehr beliebte arabische Tonart. Sie steht auf d und teilt die Terz d-f wieder in zwei gleiche $^3/_4$ - Töne. Die ganze Leiter lautet in ihrer Normalform bei d'Erlanger d e^- f g a h c d , während Rouanet in der Oberquarte a b c d ansetzt und auf weitere Mischungen mit anderen Modi verweist.

In dem hier gesungenen Beispiel Bédés wird überhaupt nur die untere Quinte benutzt. Die einzelnen Werte sind:

	d		e		f		g		a
Hertz:	185		204		220		245		275
relative Cents:		169		131		186		200	
absolute Cents:	0		169		300		486		686

Das ist tatsächlich einigermassen die Folge 3 3 4 4 der Quintenteilung des Bayati. In der 2. Beispielserie sang Bédé ähnlich; die obere Quarte führte er dort als a b c d aus.

Der Grundton des Bayati des hier gesungenen Beispiels liegt mit 185 Hertz auf dem europäischen fis, also eine grosse Terz höher. In der anderen Serie singt Msgre. Bédé den Bayati auf

154 Hertz, also auf es. Vielleicht darf man annehmen, dass Msgre. Bédé in der vorliegenden Serie eine bewusste Höhertransposition des Bayati beabsichtigt, — doch stehen die Beispiele der jetzigen Serie ja alle höher als die der 2. Serie. Dies mag die folgende Tabelle nochmals zusammenfassend veranschaulichen, wobei ich auch die jeweiligen Schwankungen des Grundtons innerhalb des Stückes mitteile.



Madrāšā an Epiphanias. Meneh oleh. ᶜUnāiā. Bedjan I, S. 410

Šma - iā o-a - rᵉ - ᶜā
šub - ḥā zmaro
biom (a-) ᶜmā - deh da - mᵉ - le - (ie)k
mal - ke. ošā - re hu dme - nᵉ kul
ma - tᵉ - ia -
-qar dab - de - nᵉ - he a -
-pᵉ - ṣa - (ia-) hᵉ ku - la.

	1. Serie	2. Serie	arabisch
1. Rast	179–182	152	c, [f,g]
2. Nahawand	162–164	154	c, d
3. Segah	188–191	152–154	e⁻
4. Hijazkar	158–161	152–154	c, d
5. Saba	168–170	172/3	d
6. Araibuni	181–183	–	[e⁻]
7. Bayati	185/6	154	d

Überblickt man diese Grundtonfrequenzen im Ganzen, so stehen die Grundtonhöhen der sieben Modi in der 1. Serie, wenn man die Mittelwerte 180,5, 163, 189,5, 159,5, 169, 182 und 185,5 Hertz nimmt und die tiefste Höhe von 159,5 Hertz als 0 absolute Cents ansetzt, auf folgenden Höhen über 159,5 Hertz:

Hertz:	180,5	163	189,5	159,5	169	182	185,5
absolute Cents:	214	37	299	0	100	228	262

oder in folgenden europäischen Tonhöhen, wenn man 159,5 Hertz als c notiert:

d c es c cis d es⁻

Die ganze Skala liegt mit 159,5 Hertz als c um fast eine grosse Terz höher als die europäische Stimmung mit c = 130 Hertz·

So verglichen, stehen dann Nahawand und Hijazkar in c, Saba liegt einen Halbton zu tief, ähnlich Segah und Araibuni, Bayati einen Viertelton zu hoch, Rast einen Ganzton zu hoch. Da das Gros der Töne einen Halbton zu tief liegt, isr die Differenz des Rast zu ihnen, eine kleine Terz, immer noch auffällig genug, um an eine beabsichtigte Höhertransposition zu denken, — anstelle der Quarttransposition wäre also auch eben eine Verminderung wie bei dem Gros der Töne getreten In der 2. Serie liegen alle Töne auf derselben Höhe mit Ausnahme des Saba, der einen Ganzton höher steht. Besonders auffallend ist die tiefe Lage des Segah, so dass man an eine Tiefertransposition um eine Quart auf *h* denken könnte, wenn man die gemeinsame Tonhöhe von Rast und den anderen als c ansetzt. Es gibt tatsächlich eine genaue Tiefertransposition des Segah in der Form 3 4 4 3 3 4 3, den Bastah isfahan, d'Erlanger Nr. 22. Besteht man auf der Bédéschen Form 3 4 3 4 ... (die weitere Folge ist in allen Tönen variabel und bei Bédé kommt sie nicht innerhalb eines grösseren Melodiebeispiels vor), so findet man die moderne Modifikation des 'Awj (s. oben), der auf *h* steht, und den dieselbe Tonreihe 3 4 3 3 4 4 3 verwendenden Iraq. Einen solchen Ton dürfte Bédé also wohl intendiert haben.

Von hier aus kann man nun zur grundsätzlichen Frage fortschreiten, wie weit die mit arabischen Namen bezeichneten chaldäischen Tonarten ein christliches Tonartensystem und insbesondere ein den westsyrischen, byzantinischen und lateinischen Systemen vergleichbares Achttonartensystem repräsentieren. Dabei darf man sich nicht allzu eng an die Achtzahl der Töne klammern,

da ja auch das Gregorianische einen 9. « Peregrinus » besitzt und das Byzantinische mehrmals zwei, sogar drei verschiedene Leitern unter einer Tonart zusammenfasst. Die übergreifende Frage der Rekonstruktion eines allen Riten zugrundeliegenden « Ur-Oktoëchos » will ich hier zurückstellen, da ich sie demnächst an anderer Stelle behandele [1]. Hier soll nur die den europäischen Liturgiker besonders interessierende Frage angeschnitten werden, inwieweit die chaldäischen Tonarten eine Verbindung zu den gregorianischen Modi zeigen, — und auch diese Frage soll nicht erschöpfend behandelt werden, da im Gregorianischen ja auch die etwa den älteren responsorialen Gattungen zugrundeliegenden tonalen Strukturen miteinbegriffen werden müssten usw., sondern die Diskussion soll auf das theoretische Achttonartensystem mit seinen vier authentischen und vier plagalen Skalen beschränkt bleiben.

Betrachtet man zunächst das im lateinischen System (und auch im Byzantinischen und Jakobitischen) grundlegende Dorische, so bietet das Chaldäische hier den Nahawand und wir haben gesehen, dass er sowohl authentisch wie plagal erscheint. Überdies besitzt das Chaldäische aber noch eine weitere d-Skala, den Bayati, der sich (wie der Nawa) vom Nahawand durch die temperierte Teilung der Kleinterz d-f unterscheidet. Endlich verfügt das Chaldäische im Saba noch über eine sehr spezielle d-Leiter, für die sich im Lateinischen keine Parallele finden lässt.

An Skalen mit grosser Terz liefert das Chaldäische, wenn wir den transponierten Rast Bédés miteinbeziehen, den Rast auf c und den Jahar-gah auf f. Man kann daher leicht den Jahar-gah mit dem Lydischen, den Rast mit dem plagalen Lydischen in Parallele setzen. Im letzten Fall würde freilich die Lage der Tonika differieren, — aber hier soll auf die absolute Lage Wert gelegt werden, da die orientalischen Modi auch zumeist in plagaler Form verwendet werden (oft dann unter einem anderen Namen). Dagegen liefert das Bédésche Material keine g-Leiter, obwohl eine g-Leiter mit grosser Terz im Arabischen im Yak-gah vorhanden ist. Aber wegen der Identität mit dem Rast ist diese Leiter von Bédé wohl unter die nicht als Haupttonarten gezählten Unter-

[1] In der Behandlung der Musik der syrischen Kirchen und in der Einleitung zu dem Abschnitt der ostkirchlichen Liturgien in der in Vorbereitung befindlichen « Geschichte der katholischen Kirchenmusik », hgg. von Karl Gustav Fellerer.

arten subsumiert worden. Im Maronitischen tritt in meinem Material ihre Existenz umso deutlicher hervor und man darf annehmen, dass sich hinter Bédés Rast wohl auch das Mixolydische verbirgt.

Auf den ersten Blick scheint das Phrygische im Chaldäischen ganz zu fehlen. Aber die diatonisierte Gestalt des Segah des Türkischen scheint mir hier die richtige Fährte zu weisen. Bédé verwendet den Segah sehr viel, sowohl in der e⁻-Lage wie auch in der « plagalen » h⁻-Oktave. Dabei verwendet er die reine Quarte über e, behält aber den $^3/_4$-Ton bei. Die türkische Form des Segah verwendet genau die phrygische Quarte 2 4 4 statt der Bédéschen 3 4 3 . Nun hat man sich nicht vorzustellen, dass das « Türkische » mit den Landesgrenzen der heutigen Türkei übereinstimmt, sondern nach den Diskussionen des schon einmal zitierten Kairoer Kongresses umfasst der « türkische » Raum auch das Gebiet Syriens mit der musikalischen Zentrale Aleppo. Man sollte also besser von einer nordarabischen oder zentralarabischen Region sprechen, — im Gegensatz zum « westarabischen » Bereich Ägyptens und Nordafrikas. Das syrische Christentum aber existiert in diesem nordarabischen Raum und dessen musikalische Überlieferung ist in diesen Diskussionen daher zugrunde zu legen. Dann gewinnt Bédés Segah mit seiner reinen Quarte eben auch eine besondere Bedeutung für die weltliche arabische Musik Syriens und des Iraq und wir haben gesehen, dass sie sich auf die mittelalterliche arabische Musiktheorie zurückführen lässt, — von « türkischem » Einfluss ist dabei keine Rede. So, glaube ich, darf man im Segah die chaldäische Parallele des gregorianischen Phrygischen und Hypophrygischen sehen. Damit aber finden sich alle gregorianischen Tonarten im Chaldäischen wieder, — wenn, wie hier, beim Rast, Nawa und Bayati auch mit zum Teil temperierten Intervallen, wo das mittelalterliche Gregorianische Diatonisierungen aufweist. Da aber wahrscheinlich das Gregorianische auch ursprünglich temperierte Kleinterzteilungen aufwies, hat das Chaldäische daher diese originaleren Gestaltungen der Modi bewahrt. Dem Segah ist der Araibuni des gleichen Beginns e⁻ f g wegen anscheinend als « Modulation » anzufügen, wie es die byzantinische Musiktheorie in solchen Fällen tut.

Was den Hijazkar betrifft, so kann man seine Quartteilung 2 6 2 als eine Diatonisierung der Quartteilung 3 4 3 auffassen und Bédé gerät ja auch vom einen ins andere, — auch die ara-

bische Praxis zeigt, dass im selben Musikstück Modulationen von der einen in die andere Teilung üblich sind. Der Hijazkar steht also in wesensmässiger Beziehung zum (älteren, mittelalterlichen) Segah und lässt sich daher, wenn man eine Achtzahl der Tonarten im Chaldäischen rekonstruieren will, am besten als Unterart des Segah auffassen, als eine seiner « Modulationsmöglichkeiten ». Diese hier gemachte Überlegung wird durch die byzantinische Musiktheorie auf eine ganz unerwartet glänzende Art bestätigt: authentischer und plagaler 2. Ton der byzantinischen Musiktheorie sind — in der 72-teiligen Oktavteilung ausgedrückt — Formen der Leiter 2 6 2 4 2 6 2. So gibt umgekehrt das Chaldäische den Schlüssel zum Verständnis dieser so rätselhaft escheinenden byzantinischen Leiter.

Damit erhält man dann folgende Gestalt eines chaldäischen Oktoëchos:

1. Ton: authentisch: Nahawand, Bayati; plagal: plagaler Nahawand; Modulation: Saba
2. Ton: authentisch: Segah; plagal: Segah ['Awj]; Modulationen: Araibuni; Hijaz, Hijazkar
3. Ton: authentisch: Jahar-gah; plagal: Rast
4. Ton: authentisch: Yak-gah; plagal: plagaler Yak-gah

Heinrich Husmann

COMMENTARII BREVIORES

La concélebration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan

Les sources liturgiques du moyen âge byzantin ne sont guère explicites en ce qui concerne la participation des prêtres concélébrants à l'anaphore proprement dite. Si l'on excepte le cas particulier de la messe d'ordination sacerdotale, où le nouveau prêtre concélèbre avec l'évêque en tenant dans ses mains, du début de l'anaphore à la fraction, l'un des pains eucharistiques à consacrer (1), aucun document relatif à la concélébration de l'anaphore dans une Liturgie ordinaire ne semble avoir été signalé jusqu'à présent (2). Le but de cette note est précisément d'attirer l'attention sur un

(1) Tel est, du moins, l'usage ancien, attesté dès le VIIIe siècle par l'Euchologe Barberini (J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, 2e éd., Venise, 1730, p. 245); aujourd'hui, c'est après l'épiclèse que l'évêque confie au nouvel ordonné le pain eucharistique et ce dernier est évidemment déjà consacré (GOAR, p. 243). A propos de ce rite, voir S. SALAVILLE, *Un rite d'ordination en Orient: l'hostie dans la main de l'ordonné*, dans *Échos d'Orient*, 16 (1913), p. 424-430. Comme nous nous proposons de reprendre bientôt l'ensemble de la question, il nous suffira de signaler ici que le rite est fort ancien puisqu'on le trouve déjà dans le rituel de consécration épiscopale des *Constitutions apostoliques* (F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn, 1905, p. 476); d'autre part, le recours à la liturgie comparée montre qu'il n'était pas limité aux ordinations, comme l'atteste un supplément à l'*Ordo* I de la messe papale (*Ordo* III d'Andrieu) pour le VIIe-VIIIe siècle (M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II [*Spicilegium sacrum Lovaniense*, 23], Louvain, 1948, p. 131).

(2) Sur la concélébration eucharistique dans l'Église byzantine et dans les autres rites orientaux, voir surtout P. DE PUNIET, art. *Concélébration*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, col. 2470-2488; P. DE MEESTER, *De concelebratione in Ecclesia orientali praesertim secundum ritum byzantinum*, dans *Ephemerides liturgicae*, 37

passage de la traduction de la Liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan, passage dont le mérite est d'être fort clair et de ne laisser subsister aucun doute quant à l'existence et à la forme de la concélébration eucharistique byzantine au moyen âge.

L'intérêt de la traduction de Léon Toscan [1], effectuée entre la fin de 1173 et 1178, provient en grande partie de ce qu'elle utilise des sources que l'on ne trouve pas d'ordinaire dans les formulaires constantinopolitains de l'époque. Sur la trame du rouleau liturgique qu'il devait avoir sous les yeux et qui ne contenait que la simple suite des prières accompagnées de leurs titres traditionnels et de quelques rares rubriques, Léon Toscan a inséré les additions suivantes: un rituel de prothèse, une série d'apolytikia et de prokeimena, une διάταξις de la Grande Église et les diptyques du temps, sans parler de quelques gloses ou explications personnelles. La διάταξις — ou, du moins, ce que le traducteur nous en a conservé — s'étend du transfert des oblats à l'autel jusqu'aux rites de communion [2] et décrit le déroulement d'une concélébration presbytérale, en l'absence de tout évêque ou patriarche; elle ne contenait pas le texte des prières ni même la mention de certaines d'entre elles et, pour la compléter sur ce point, Léon Toscan a dû recourir à sa source principale. Afin de bien situer dans son contexte la rubrique qui fait l'objet de cet article, nous reproduisons ci-dessous, sans l'abréger, le début de la

(1923), p. 101-110, 145-154 et 196-201; B. Botte, *Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne*, dans *La Maison-Dieu*, 35 (1953), p. 9-23 (la mise au point la plus claire et la plus exacte); A. Raes, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, dans *La Maison-Dieu*, 35 (1953), p. 24-47; H.-J. Schulz, *Konzelebration bei Symeon von Thessalonike*, dans *Oriens christianus*, 48 (1964), p. 260-267; I. M. Hanssens, *De concelebratione missae in ritibus orientalibus. De eius notione et modis, usu praesenti et historia*, dans *Divinitas*, 10 (1966), p. 482-559; R.-G. Coquin, *Vestiges de concélébration eucharistique chez les Melkites égyptiens, les Coptes et les Ethiopiens*, dans *Le Muséon*, 80 (1967), p. 37-46.

[1] Étude de la tradition manuscrite et texte dans A. Jacob, *La traduction de la Liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique*, dans cette même revue, 32 (1966), p. 111-162; l'adaptation otrantaise est publiée dans A. Jacob, *La traduction de la Liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 38 (1967), p. 83-107.

[2] A. Jacob, *Léon Toscan*, p. 149-160. Il est probable qu'il faille y rattacher également la rubrique du baiser de l'évangile (Jacob, *Léon Toscan*, p. 146, l. 30-31).

διάταξις, consacré aux rites de la grande entrée et intercalé par le traducteur à la suite de la deuxième prière des fidèles [1]:

Dum oratio fit pro cathecuminis, itur ad propositos panes, quos deferunt ad sanctum altare, pręeunte archydiacono cum thuribulo et sancto peplo, quem secuntur diaconi discos cum panibus sanctis portantes, primus qui dixit euangelium, secundus qui fecit orationem sine intermissione, tercius qui postulauit pro cathecuminis, et ex ordine reliqui portantes sanctos calices. Hii autem omnes hunc ymnum concinunt: Qui cherubym mystice imaginamur et uiuificę trinitati ter sanctum ymnum canimus, omnem sęcularem sollicitudinem abiciamus ut regem omnium suscepturi angelicis inuisibiliter stipatum agminibus, alleluia.

Cumque uentum est ad sanctas ianuas cancellorum, ingreditur archydiaconus et dato incenso sancto altari, dat et sacerdotibus per ordinem. Et depositis sanctis panibus super sacram mensam in crucis figuram, expanso desuper peplo et astantibus in circuitu sacerdotibus, dicit archypresbyter: Orate pro me, sacerdotes sancti.

Qui respondent: Spiritus sanctus superueniat in te et uirtus altissimi obumbret tibi.

Et rursus illi dicunt ad eum: Memento nostri, domine.

Et ipse respondet: Memor sit nostri dominus deus in regno suo.

Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dextris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intuentes ad sanctam mensam.

Oratio quam facit pro se sacerdos, dum cherubicus ymnus a populo decantatur, secreta: Nullus carnalibus concupiscentiis et desideriis irretitus dignus est accedere...

On remarque tout de suite que la prière Οὐδεὶς ἄξιος n'est pas évoquée dans la description de la grande entrée faite par la διάταξις [2].

(1) A. Jacob, *Léon Toscan*, p. 149-150.

(2) On lira d'intéressantes observations sur la prière Οὐδεὶς ἄξιος dans E. Lanne, *La prière de la grande entrée dans la liturgie byzantine*, dans *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, II, Rome, 1967, p. 303-312; selon l'auteur de l'article, la prière ne serait pas d'origine constantinopolitaine et n'appartiendrait pas, à l'origine, à la Liturgie de saint Basile car « il y a des manuscrits de cette Liturgie qui ne la connaissent pas »; le seul exemple à l'appui donné par Dom Lanne n'est pas probant: dans le Leningr. gr. 226 (Xe siècle), c'est la Liturgie de Chrysostome qui ne contient pas la prière de la grande entrée, la Liturgie de saint Basile y étant mutilée du début et ne commençant qu'au milieu de la prière d'intercession anaphorique (cfr A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe*

Au lieu de l'insérer au bon endroit, soit entre le chant du Chéroubikon et la disposition des oblats sur l'autel, Léon Toscan l'a placée après le court dialogue qui suit le transfert des dons. Il vaut la peine de noter ici que la variante *introeuntes*, qui substitue *intuentes* dans le Par. lat. 1002 [1], provient sans doute d'une tentative du copiste de ce ms. de pallier l'anomalie en transformant le passage en une rubrique de la grande entrée [2]. Dans l'édition parisienne de 1560, basée sur le ms. en question, le texte original est devenu tout à fait méconnaissable:

Tunc secedunt astantes. Pro ianuis cancellorum à dextris et à sinistris unusquisque dicit oratione (sic) *mysteriorum in silentio, introeuntes ad sanctam mensam* [3].

---

siècle), dans *Le Muséon*, 78, 1965, nos 1 et 28). En réalité, on ne connaît, semble-t-il, que deux témoins de la Liturgie de saint Basile dont la prière de la grande entrée soit absente (le fait est déjà signalé dans F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. LXXXIV): l'exemplaire grec apporté par Isidore Pyromalus à Goar (éd. GOAR, p. 153-156) et la version latine du ms. perdu de Rheingau (éd. princeps de G. WITZEL, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta et in lucem nunc primum edita*, Mayence, 1546); ces deux textes, étroitement apparentés, remontent au moins au Xe siècle (cfr BRIGHTMAN, p. LXXXIV) et représentent le plus ancien *ordo* patriarcal constantinopolitain connu à ce jour. Il est donc fort possible que la prière Οὐδεὶς ἄξιος n'ait pas été officiellement adoptée à Constantinople avant la seconde moitié du Xe siècle, du moins dans la messe patriarcale. D'autre part, l'omission de la prière dans la διάταξις utilisée par Léon Toscan nous permet, en toute vraisemblance, de lui assigner un âge fort proche de celui des deux documents précités. Pour ce qui est de l'origine proprement dite de la prière, il nous semble difficile qu'elle ait pu venir à Constantinople par l'intermédiaire de la Liturgie de saint Jacques, étant donné que le plus ancien ms. de celle-ci — le Vat. gr. 2282 (IXe siècle) — l'attribue à saint Basile, ce qui reflète sans doute un emprunt à la Liturgie du même nom (cfr B.-Ch. MERCIER, *La Liturgie de saint Jacques. Édition critique avec traduction latine* [*Patrologia orientalis*, XXVI, 2], Paris, 1946, p. 178, l. 25; la même attribution se retrouve dans le Mess. gr. 177).

(1) JACOB, *Léon Toscan*, p. 150, variante 14.

(2) Le Par. lat. 1002, où les incipit des prières sont également donnés en grec, a probablement été copié en Terre d'Otrante par un scribe au courant des usages liturgiques byzantins.

(3) *Liturgiae sive Missae sanctorum Patrum*, Paris, 1560, p. 58, l. 15 et 65, l. 4-5 (sur la mauvaise reconstitution des feuillets du ms. dans cette édition, voir JACOB, *Léon Toscan*, p. 119).

Si l'on ajoute à cela que l'impression plantinienne de 1560 corrige *oratione* en *orationem* (1), on comprend que les historiens de la concélébration byzantine n'aient pas remarqué l'importance de cette rubrique (2). En réalité, une fois la prière Οὐδεὶς ἄξιος remise à sa vraie place, le sens de l'expression *orationes mysteriorum* devient clair, celle-ci ne pouvant désigner que les formules euchologiques successives à la grande entrée, c'est-à-dire l'anaphore et, avant elle, la prière dite de la proscomidie, qui lui est intimement liée. La signification du mot *mysteria* est d'ailleurs confirmée un peu plus loin par la traduction de la dernière monition diaconale avant l'anaphore:

Stemus bene, stemus cum timore, intentionem pręstemus diuinis mysteriis (πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ) *et in pace offeramus* (3).

Quant à la prière de la « proscomidie », J. Mateos a montré récemment qu'elle était en fait une prière d'accès du clergé à l'autel avant l'anaphore et non pas une prière d'offertoire (4). Elle constitue avec l'anaphore l'état le plus ancien du formulaire eucharistique byzantin que l'on puisse déceler dans les manuscrits. Il n'est pas étonnant, dès lors, que les prêtres concélébrants commencent précisément à cet endroit la récitation silencieuse de l'anaphore, bien que la montée à l'autel ne soit plus que l'apanage d'un seul d'entre eux, comme il ressort clairement de la rubrique. A propos de l'en-

(1) F. 54r, l. 22 et 59v, l. 1-3.

(2) Voir, par exemple, RAES, *Concélébration dans les rites orientaux*, p. 35 et HANSSENS, *De concelebratione missae*, p. 513, qui, par son renvoi à BRIGHTMAN, p. 380-382, identifie l'*oratio mysteriorum* à la seule prière de la proscomidie. L'édition princeps de Beatus Rhenanus (Colmar, 1540), de loin supérieure à celle de Paris, n'a pratiquement pas été consultée avant que l'importance n'en ait été soulignée dans l'article de A. STRITTMATTER, *Notes on Leo Tuscus' Translation of the Liturgy of St. John Chrysostom*, dans *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda...* edited by S. PRETE, New-York, 1961, p. 409-424.

(3) JACOB, *Léon Toscan*, p. 152.

(4) J. MATEOS, *Deux problèmes de traduction dans la Liturgie Byzantine de S. Jean Chrysostome*, dans *Orientalia christiana periodica*, 30 (1964), p. 251-253. Aux exemples apportés par le P. J. Mateos pour prouver la signification de proscomidie = anaphore, on peut ajouter le témoignage particulièrement éloquent du Leningr. gr. 226, où la prière du Trisagion de la Liturgie de saint Jean Chrysostome est intitulée εὐχὴ τοῦ τρισαγίου τῆς προσκομιδῆς τοῦ Χρυσοστόμου (cfr JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski*, p. 183, nº 23).

lèvement du voile avant l'anaphore, le rédacteur de la διάταξις souligne, au reste, de manière explicite la présence d'un unique prêtre à l'autel:

Quo dicto, sacerdos qui solus assistit diuinę mensę et qui secus illam diaconi contingentes uenerabile peplum subleuant sedatissima uoce dicentes (1).

* * *

Pour en terminer avec la description de la messe concélébrée fournie par l'*ordo* de la Grande Église, il convient de signaler une monition assez curieuse, qui se situe après le chant du Sanctus:

His ita pronuntiatis, dicunt subdiaconi: Quicumque estis fideles, orate (2).

Étant donné que la récitation de l'anaphore se poursuit pendant le chant du Sanctus, cette monition se place exactement avant l'ecphonèse du récit de l'institution. Outre qu'il est inhabituel qu'une monition de ce genre soit attribuée aux sous-diacres, l'absence de parallèles en rend l'interprétation difficile, d'autant plus que l'intervention du peuple avant le récit de l'institution ne semble pas attestée dans le rite byzantin. Si l'on s'en tient aux mots, il ne peut s'agir que d'une invitation faite au peuple de s'associer en esprit à ce moment solennel de la synaxe eucharistique. Mais si l'on tient compte de ce que la monition nous a été conservée uniquement par une διάταξις décrivant une concélébration presbytérale, il n'est peut-être pas interdit d'y voir la déformation d'une ancienne monition diaconale aux prêtres concélébrants. Mais ce n'est là, bien sûr, qu'une pure hypothèse, qui demanderait à être confirmée par de nouveaux documents.

* * *

A quand remonte, dans l'Église de Constantinople, l'usage de faire réciter l'anaphore en silence par les prêtres concélébrants? Il n'est guère aisé de le préciser sur la base du seul témoignage que nous avons signalé. On notera tout d'abord qu'il s'agit évidemment là

(1) JACOB, *Léon Toscan*, p. 153, l. 2-4.
(2) JACOB, *Léon Toscan*, p. 154, l. 1-2.

de l'aboutissement d'une lente évolution spontanée, qui a pu s'étendre sur plusieurs siècles et dont les germes sont à rechercher, en dernière analyse, dans la fixation définitive du texte de l'anaphore. D'autre part, le fait que le rédacteur de la διάταξις ait cru nécessaire de souligner explicitement cette pratique, au lieu de la considérer comme allant de soi, semble bien indiquer que la notion de concélébration « récitée » était devenue en quelque sorte officielle à Constantinople sans qu'elle eût été pour autant universellement appliquée. Nous avons vu plus haut que le noyau de la διάταξις n'était sans doute pas postérieur au milieu du Xe siècle [1] et nous devons donc considérer cette date comme le *terminus post quem non* pour l'apparition du rite de concélébration y décrit.

Bien que nous manquions de témoignages aussi clairs pour la fin du moyen âge, il ne fait pas de doute que la récitation silencieuse de l'anaphore par les prêtres participants n'ait continué à être la règle de la concélébration eucharistique byzantine après le Xe siècle. Au reste, l'absence de témoignages s'explique peut-être tout simplement par le caractère évident que revêtait ce rite aux yeux des Byzantins [2]. Les indices ne font d'ailleurs pas complètement défaut. Tout d'abord, le recours de Léon Toscan à une διάταξις de type ancien, qui ne peut lui avoir été fournie que par des ecclésiastiques attachés

[1] Cfr ci-dessus, p. 251, note 2.

[2] Interpréter le « silence » des sources est toujours une opération délicate et périlleuse, surtout lorsqu'on les scrute avec les yeux du théologien, préoccupé d'étayer une théorie ou d'y trouver une réponse à des problèmes de date plus ou moins récente — c'est le cas de la concélébration —, problèmes qui n'en étaient pas pour les Anciens. Un bel exemple des dangers auxquels on s'expose en procédant ainsi nous vient de l'article récent du R. P. Hanssens (cfr note 2 de la p. 249), où l'on peut lire ce qui suit: « Descriptiones concelebrandae missae quas in prima parte dissertationis nostrae magno numero collegimus, clare ostendunt communem fuisse usque ad recentem aetatem omnium omnino Ecclesiarum orientalium morem, ut sacerdotes concelebrantes nullum proprium munus exsequendum haberent, nulla verba dicenda, neque elata neque dimissa voce, in tota principali missae parte, id est a fine offertorii usque ad ipsos « actus manuales », nedum, proferendo consecrationis formam, una cum primo celebrante sacramentum corporis et sanguinis dominici conficerent. Argumentum porro inde sumptum eo validius est quod non est « argumentum silentii » tantum. Subtili enim descriptione munerum, etiam minutiorum, a concelebrantibus sacerdotibus exercendorum « positive » demonstratur hos nullam specialem partem habuisse in ritu consecrationis » (HANSSENS, *De concelebratione missae*, p. 534-535).

à la Grande Église, n'a de sens que si les usages qu'elle contenait n'étaient pas encore démodés au XIIe siècle. Plus tard, dans les rituels d'ordination du XVIe siècle, apparaît la rubrique prescrivant au prêtre nouvellement ordonné de lire — en silence —, à partir de la prière de la proscomidie, le κοντάκιον ou rouleau liturgique (1), ce qui montre bien qu'aucune modification importante de la forme de la concélébration eucharistique n'était survenue pendant les derniers siècles du moyen âge.

André Jacob

(1) Goar, p. 243.

A Note on Some Manuscripts of the Liturgy of Saint John Chrysostom

A recent visit to the U. S. enabled me to examine — somewhat in haste, unfortunately — some Mss, and microfilms of Mss, of the Liturgy of Chrysostom, contained in American collections. Since some of the information I acquired is more recent even than the excellent study of A. Jacob on the Ms tradition of Chrysostom (1), it may be worthwhile to give here, briefly, some of the notes taken during my research in the U. S.

I. Mount Sinai, *Monastery of St. Catherine, Codex Greek 1037* (13th c.) — a new Ms of Chrysostom? On reading the microfilm of this Ms in the Library of Congress, Washington, D. C., I discovered that it contained the three liturgies (= CHR, PRES, BAS). To the best of my knowledge this Ms has never been included in the lists of Mss of CHR.

Description:

Catalogued as " Liturgy, 13th c. "
13.5 × 10.2 cm
ff 183
parchment
unpublished and unlisted

Contents: ff 1-61r CHR; 61v-105r PRES; 106r-183r BAS.

(1) André Jacob, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Philosophie et Lettres*. Groupe C: Philologie classique, Univ. Catholique de Louvain, 1968. With this thesis, henceforth absolutely indispensable for any study of Byzantine liturgy, Jacob has made a significant and lasting contribution to filling in the enormous gap in our knowledge of the basic source materials for the study of oriental liturgy. Let us fervently hope that this dissertation will soon be ready for publication.

CHR: f 1r: title as in printed editions; then εὐχὴ τῆς προθέσεως· Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν... εὐλόγησον δέσποτα. εὐλογημένη ...

The antiphons are indicated. 15r εἰρήνη πᾶσι before epistle. 15v εἴπωμεν πάντες and ἐξ ὅλης separated as they should be.

The *ordo* of the Great Entrance is bizarre: 25v *oratio fidelium* 2a ends (no *ekphonesis*); [25v] εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς τοῦ χερουβικοῦ ᾀδομένου (1). Οὐδεὶς ἄξιος... [29v] ἀντιλαβοῦ... σοφία. *Ekphonesis* ὅπως... [30r] πληρώσωμεν...

In the Intercession of the anaphora, [46v] the commemoration of various categories of the living has variants from BAS that are found in many Sinai Mss. We will publish these at a later date.

Immixtio formula [54v]: πλήρωμα Πνεύματος Ἁγίου πάντοτε... There is no ζέον formula. The thanksgiving prayer comes after the communion of the faithful, but before the litany. Various final blessings are added between the ambon prayer and the skeuophylakion prayer, which ends the liturgy [61r].

PRES: begins, oddly enough, as follows [61v]: εἰρήνη πᾶσι. ὑπὲρ τῶν πρωηγιασθέντων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. εὐχὴ τῆς προθέσεως· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ὑποδείξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας θείας μυστήριον ... (2).

Then follows the first prayer of the priest, which is today's prayer of the first antiphon. Thus the first four prayers of today's PRES (i.e. Vesper prayers nos. 4, 5, 6 and 7) are missing — and this not only here, but in every Ms of PRES we have consulted. The *ordo* of the Great Entrance is exactly as in CHR, including the title of the Cherubikon prayer, which is followed by the prayer: ὁ ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς... (cf. James, *Oratio sacerdotis pro seipso*, MERCIER, PO 26, p. 190, 20 ff; BRIGHTMAN, p. 45, 22 ff.) (3).

(1) Title as in the New Constantinopolitan recension of CHR, except for the absence of the phrase καθ' ἑαυτόν. Cf. Jacob, p. 282.

(2) Also found, with variants, as "prothesis prayer" attached to the *gt. synapte* of PRES in *Biblioteca Ambrosiana* (Milan) *cod. gr. 709* (= *R 24 sup.*), 13th c., f. 105r. The text itself, made up of phrases from other prayers (e. g. BAS *or. fidelium Ia*), is of no great interest.

(3) PRES of *Bibl. Ambrosiana cod. gr. 276* (= *E 20 sup.*), 13th c., f. 44v, also has a Gt. Entrance prayer taken from James (= BRIGHTMAN, p. 40, 25 ff; 496, 23; MERCIER, p. 176, 7-12).

BAS also has the *ordo* of the Gt. Entrance as in CHR (cf. 106r-183r)

II. The " Seymour Euchology " (= former Codex 1 of the Library of Charles Seymour, former Provost of Yale University; cf. JACOB, p. 528, no. 50) should be listed now as follows:

Codex 139, " Service Book in Greek " (12th c.), Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven, Connecticut. The Ms contains 119 folios, not 109 as listed (and as actually misnumbered in the Ms itself). The first 15 ff, containing various prayers, have been added from other sources. The initial folios of the original Ms are missing, and the first folio of the original now opens with prayer γ' of Vespers. CHR follows Vespers on folios *numbered* 24v-38v. Title of CHR [24v]: λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, followed by the usual prothesis-prayer title, prothesis prayer, and beginning of the liturgy. *Incipits* of the antiphons are given; the *ekphonesis* of the Trisagion Prayer is given before and after the prayer; the *ektenia* opens as in *Sin Gr 1037* (*supra*). Seventeen additional saints are commemorated in the anaphora, as well as additional categories of saints. The *ekphonesis* commemorating the bishop is in the general terms of the silently recited intercession for the bishop [35v]: Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε, πάσης ἐπισκοπῆς τῶν ὀρθοδόξων, τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας (cf. Brightman, p. 388, 29-31). This is a 10th century variant of Italo-Greek origin (1). CHR is incomplete, ending part-way through the Thanksgiving Prayer after communion (= Brightman, p. 342, 28).

CHR is followed by the blessing of water, baptism, the " kneeling service ", etc.

III. While in America, we failed to turn up *Codex 3* of the Library of A. Griscom (Jacob, p. 525 no. 42) or *Codex 5704* of the Library of Otto H. F. Vollbehr (Jacob, p. 561 no. 157), both of which

(1) Cf. JACOB, p. 236; A. STRITTMATTER, " *Missa Grecorum* ". " *Missa Sancti Iohannis Crisostomi* ". *The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom*, *Traditio*, 1, 1943, pp. 127 and 134-135, note K.

contain CHR. According to information received in the Rare-Book Room, Library of Congress, Washington, D. C., both libraries have been broken up and sold. My own search in Washington for the Vollbehr collection proved this to be true. It no longer exists. The "Hay-Adams House" which supposedly contained it is a hotel, and no one there ever heard of V or his library. A search of booksellers' catalogues turned up some items from these libraries, though not the Mss in question. Sic transeunt many things more valuable than gloria mundi.

ROBERT F. TAFT, S.J.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Gregory BAUM, *Les Juifs et l'Évangile.* Traduit de l'anglais par J. MIGNON (= *Lectio Divina 41*), Les éd. du Cerf. Paris 1965, p. 336.

Ce livre a été conçu comme une réponse partielle à *Jésus en Israel* (Paris 1948 et 1958), où le grand historien Jules Isaac analyse le Nouveau Testament. Il constate que l'enseignement de Jésus ne reflète en aucun manière de ressentiment contre son peuple. L'un des facteurs principaux dans la genèse de l'antisémitisme moderne serait le conflit religieux entre l'Église et la Synagogue. Ainsi dans les évangiles eux-mêmes, on peut déceler une tendance polémique contre les Juifs, et dans le Nouveau Testament lui-même, nous trouvons la source de cette tendance à considérer les Juifs comme un peuple rejeté. Dans l'étude présente, Baum a tenté d'examiner soigneusement les évangiles et les épîtres de Paul en tout ce qui touche aux relations des Juifs avec la nouvelle communauté du salut, et il croit être parvenu à montrer qu'on ne saurait trouver dans le Nouveau Testament le moindre germe de mépris et de haine envers les Juifs. Il est indispensable, pour quiconque reconnaît dans l'Évangile la révélation ultime de l'amour divin, que pas un seul mot du Nouveau Testament n'ait pu être écrit en vue d'encourager le mépris envers qui que ce soit.

T. ŠPIDLÍK S.J.

J. LEBON, *Le moine saint Marcien.* Ètude critique des sources, édition de ses écrits. Publié par A. van ROEY, *Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents* 36, Leuven, 1968, p. 260.

Ce volume comprend deux parties. L'objet de la première partie est de fournir les renseignements, que l'on a pu recueillir, au sujet des témoignages de l'antiquité chrétienne relatifs à un personnage qui, aurait porté le nom de Marcien et se serait illustré, aux yeux des contemporains et des successeurs, par sa sainteté dans la profession de la vie monastique. Les sources dont on dispose, se classent en trois groupes, que l'on esmine successivement: ce sont les notices de Théodoret de Cyr, les citations du *Florilegium Edessenum anonymum,* et les opuscules syriaques. La deuxième partie du volume devait mettre

à la portée du lecteur la documentation mise en œuvre dans les études sur Marcien.

Joseph Lebon n'a pu exécuter ce plan en entier. De la première partie, seule la première section, consacrée à l'étude critique des sources, a été rédigée. Dans la deuxième partie, qui devait fournir tout le dossier mis en œuvre dans la première, seul les neufs opuscules de Marcien reconnus comme authentiques et les trois fragments du *Florilegium Edessenum* ont été traduits. Mais le travail le plus important, malgré ses lacunes et ses imperfections, a été accompli; le dossier de Marcien est constitué, sa personnalité identifiée, son œuvre éditée.

T. Špidlík S.J.

Encyclopédie de la foi, sous la direction de Henri Fries, tome II: *Espérance-Lumière*. Les éd. du Cerf. Paris 1965, p. 530.

Ce deuxième volume de l'Encyclopédie de la foi contient une série de trente-neuf articles traitant de sujets aussi importants que Esprit-Saint, Jésus Christ, Incarnation et les thèmes classiques sur les vertus théologales: Espérance, Foi, ou afférant aux différents traités de théologie: Gloire, grâce, justification, jugement etc. Des thèmes nouveaux y trouvent une place privilégiée: Histoire du salut, historicité, existence...

On peut sans doute regretter que certains articles qui n'ont pu bénéficier de l'apport du Concile comme « évêque », laïc, liturgie nous laissent un peu sur notre faim ou que le problème de l'épiclèse soit quasi absent d'un article comme Eucharistie. Pour une part, la qualité de certains collaborateurs, dont plusieurs furent experts au Concile comme le P. Congar, le prof. Ratzinger, remédie à cette lacune. Il eut été en tout cas souhaitable que dans la table onomastique qui ouvre le volume (selon l'usage allemand), on ait joint à chacun des vocables le nom ou les noms des auteurs qui ont contribué à rédiger les notices.

G. Dejaifve S.J.

La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Introd. de Yves M.-J. Congar (= *Unam Sanctam* 52). Les éd. du Cerf. Paris 1965, p. 393.

Cette série d'études sur la collégialité, écrites par des spécialistes, éclaire singulièrement ce thème qui est une redécouverte de Vatican II, La première partie, d'ordre historique, montre à l'évidence combien il est profondément traditionnel: signalons en particulier les contributions du P. Lécuyer sur la conscience collégiale chez les Papes du Ve siècle, du P. Congar sur le Moyen-âge et du prof. Alberigo sur l'époque posttridentine.

Outre un article de Dom Dupont sur l'Ecriture Sainte (St Paul) et deux études d'allure plus théologique, quelques études, nous manifestent le sentiment de l'Orthodoxie et de l'anglicanisme sur la doctrine de Vatican II. Enfin, une étude de Mr. l'Abbé Ganoczy compare la structure collégiale de l'Eglise selon Calvin à celle de Vatican II.

G. DEJAIFVE S.J.

L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul* (= *Unam Sanctam* 54) Les éd. du Cerf, Paris 1965, p. 430.

Cette réédition de l'œuvre magistrale de Mgr Cerfaux, venant après Vatican II, révèle toute la fécondité des vues du grand exégète de Louvain qui a tant contribué par ses travaux à resourcer la théologie de l'Eglise. L'auteur n'a pas procédé à une véritable refonte de son ouvrage, mais a préféré l'enrichir de notes complémentaires et notamment de deux études inédites: « Du règne de Dieu à l'Eglise » et « l'organisation de l'Eglise » dont on appréciera l'importance dans les conjonctures actuelles de la théologie catholique.

G. DEJAIFVE S.J.

Codices Chrysostomici Graeci, I: *Codices Britanniae et Hiberniae* (descripsit Michel AUBINEAU). II: *Codices Germaniae* (descripsit Robert R. CARTER, S.J.). Documents, Etudes et Répertoires, publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Editions du Centre National de la Recherche scientifique, Paris 1968. Seiten XXVI+311; 99.

Die große Beliebtheit, deren sich Johannes Chrysostomus im christlichen Mittelalter erfreute, und die damit verbundene weite Verbreitung des sehr umfangreichen Schrifttums des Kirchenvaters bereitet den kritischen Herausgebern seiner Werke heute enorme, mit den bisherigen wissenschaftlichen Hilfsmitteln kaum mehr zu bewältigende Schwierigkeiten. Die Anzahl der in den verschiedensten Bibliotheken Europas und des christlichen Ostens liegenden Chrysostomus Handschriften ist noch nicht klar zu übersehen. Viele der gedruckten Kataloge sind lückenhaft oder ungenau, sodaß eine vollständige Liste z.B. bestimmter Textzeugen praktisch nicht hergestellt werden kann. Bedenkt man weiter, daß nicht wenige der alten Kopisten zahlreiche Schriften unbekannter oder weniger bekannter Autoren unter dem Namen des berühmten Predigers verbreiteten, sodaß in dem uns überlieferten Werk des Chrysostomus Authentisches und Apokryphes bunt gemischt ist, dann wird man sich von der Not der kritischen Herausgeber ungefähr ein Bild machen können.

Michel Aubineau und Robert Carter haben daher die nicht geringe Mühe auf sich genommen, die wichtigsten Bibliotheken Eng-

lands, Irlands und Deutschlands zu durchforschen, um zunächst einmal ein möglichst vollständiges Verzeichnis der in diesen Ländern vorhandenen Chrysostomus Handschriften zu erstellen. Das Ergebnis ihrer Arbeit erschien jetzt als Band XIII und Band XIV der *Documents, Études et Répertoires*, die vom Institut de Recherche et d'Histoire des Textes im Auftrag des *Centre National de la Recherche scientifique* (Paris) herausgegeben werden.

M. Aubineau hat in seinem Inventar 298 Codices (mit insgesamt 7279 Textzeugen) beschrieben, geordnet nach der Reihenfolge der Bibliotheken: Dublin, Edinburgh, Cambridge, London und Oxford. Zahlreiche Schriften sind dabei, wie zu erwarten war, mehrfach bezeugt. Auffallend ist die große Anzahl von Textzeugen (mehr als die Hälfte) für die « biblischen Kommentare », besonders für die Homilien zu Genesis, Matthäus, Johannes, Psalmen u.a. Dieser Befund ist aufschlußreich für die Fragen, die das Mittelalter vor allem bei Chrysostomus interessierte. Wichtig sind hier die Veränderungen, Kürzungen oder Textkombinationen, welche die verschiedenen Homilien erfahren haben. Die Genealogie der Handschriften wird vor neue Probleme gestellt werden. Man wird all diese Faktoren zu berücksichtigen haben, bevor man z.B. eine apokryphe Homilie einem bestimmten Autor zuteilen will.

Für die einzelnen Codices bietet der Verfasser die wichtigsten Informationen jeweils am Anfang des betreffenden Artikels: Zeit der Abfassung, Material, Maße, Seitenzahl, Kolonnen, Linien, evtl. Überarbeitungen, Kopist; ferner Angabe der Herausgeber, die den Kodex benützt haben, sowie Literaturhinweise.

Das eigentliche Inventar mit detaillierter Beschreibung der Handschriften folgt jeweils der Reihenfolge im Kodex, mit Angabe der Folien, lateinischem Titel, *incipit* und *desinit* (bei beschädigten oder unveröffentlichten Texten oder Abweichungen), Angabe von Lücken; am Schluß wird die genaue Referenz des Textes bei Migne gegeben, oder, falls der Text dort fehlt, der Ausgabe von H. Savile.

Wichtig ist der Appendix, der in alphabetischer Ordnung die *initia* von 73 dem Chrysostomus zugeschriebenen Schriften aufführt, die tatsächlich jedoch Auszüge oder Kompilationen aus Werken des Kirchenvaters sind. Diese Liste ist eine Ergänzung zu dem sehr wertvollen *Repertorium pseudochrysostomicum* der bisher veröffentlichten Apokryphen, das J. A. de Aldama 1965 herausgegeben hat (erschienen als Band X derselben *Documents, Études et Répertoires*).

Für den Patrologen sind die folgenden vier Indices besonders wertvoll: 1) die in den 22 Bänden von Migne (PG 47-64) abgedruckten (echten und unechten) Werke des Chrysostomus, mit Angabe aller im Inventar vorhandenen Textzeugen. Der Gebrauch dieses Index wird auf S. XVII f. der Einleitung vom Verfasser anschaulich erläutert; 2) die dem Chrysostomus zugeschriebenen Werke, die sich in Migne außerhalb der Bände 47-64 finden; 3) desgleichen die in Migne fehlenden, aber in der Ausgabe von Savile veröffentlichten Werke. Von größtem Interesse ist der 4. Index, der in alphabetischer Ord-

nung die *initia* der bisher noch unveröffentlichten (oder erst kürzlich veröffentlichten) Werke des Chrysostomus bietet, bzw. von selteneren oder von den Editionen abweichenden Werken. Auch hier handelt die Mehrzahl der ungefähr 100 noch unedierten Schriften von biblischen Themen oder Personen.

Dieser kurze Überblick dürfte bereits genügen, um die Bedeutung dieses neuen Katalogs und den außerordentlichen Wert der Arbeit von M. Aubineau vor Augen zu führen.

Ganz Ähnliches gilt auch von dem Inventar, das P. Robert E. Carter von den Chrysostomus Handschriften in Deutschland angefertigt hat. Der Verfasser, selbst mit der kritischen Ausgabe der Werke des Kirchenvaters beschäftigt, hat in mehrjähriger Arbeit die Handschriften in 12 deutschen Bibliotheken eingesehen und katalogisiert. Die 106 von ihm beschriebenen Hss (105 + 96a) sind, dank gegenseitiger Übereinkunft der beiden Verfasser, in Anordnung, Methode der Beschreibung und Indices gleich angelegt, was den Gebrauch sehr erleichtert. Auch hier bietet ein Appendix in alphabetischer Folge die *initia* von Apokryphen, die weder im *Repertorium* von P. de Aldama noch auch im Appendix der Arbeit von M. Aubineau enthalten sind. Die Bedeutung dieser Kataloge für die möglichst vollständige Erfassung aller Handschriften und für die Erstellung einer Liste aller Zeugen eines bestimmten Textes liegt auf der Hand. Der alphabetische Index der *initia* der opera inedita (vel nuper edita, vel rara, vel diversa) bietet auch hier ca. 85 Titel, die der kritischen Forschung weite Möglichkeiten eröffnen.

Die Arbeit der beiden Autoren ist eine kaum zu überschätzende Hilfe für den kritischen Herausgeber wie auch für den Patrologen. Sie ist mehr als ein verheißungsvoller Anfang; eine gute Wegstrecke des großen Unternehmens, einen vollständigen Katalog aller verfügbaren Chrysostomus Handschriften zu erstellen, ist zurückgelegt, auch wenn die Erreichung dieses Zieles noch lange Jahre ausstehen wird.

J. Frickel S. J.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Τόμος Β', Πραγματεῖαι καὶ Ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340-1346. Προλογίζει Π. Χρηστοῦ, ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσοῦκας, Β. Ψευτογκάς, Θεσσαλονίκη 1966. 702 Seiten.

Dieser zweite Band der Gesamtausgabe der Werke des großen byzantinischen Theologen Gregorios Palamas trägt zwar das Datum 1966, gelangte jedoch erst später in unsere Hände. (Der erste Band ist unter dem Titel: *Obras Completas de Gregorio Pálamas* von M. Candal in den Orientalia Christiana Periodica XXXI [1965], S. 414-419, gewürdigt worden).

Die Mitarbeiter am zweiten Bande sind — mit Ausnahme des Leiters der Gesamtausgabe — von denen des ersten Bandes

verschieden; sie werden als Schüler und Helfer von Panagiotes K. Chrestou eingeführt: G. Mantzarides, N. Matsoukas und B. Pseutogkas.

Die hier veröffentlichten Schriften und Briefe des Gregorios Palamas stammen aus den Jahren 1340-1346, aus einer bewegten und unruhigen Zeit, vor dem Ausbruch des durch die Streitigkeiten um die Nachfolge auf dem byzantinischen Kaiserthron verursachten Bürgerkrieges und während seiner Dauer. Über diese Jahre, u.a. über so wichtige Ereignisse wie die Synoden vom Juni und August 1341, über den erwähnten einheimischen Krieg, die neue Phase des dogmatischen Streites, berichtet in seiner geschichtlichen Einleitung Chrestou, um dann im Abschnitt «Über die Wechselfälle des Palamas» die im vorliegenden 2. Band gedruckten Schriften und Briefe in den geschichtlichen Rahmen zu stellen (S. 9-42; 30-42). Palamas selbst — er wird genannt « ὁ λέων οὗτος » (S. 30) — befand sich zu jener Zeit in schwierigen Verhältnissen, ja meist im Gefängnis. Über Einzelheiten wissen wir hauptsächlich aus einen Briefen.

Der 2. Band ist in drei Hauptteile gegliedert: Abhandlungen, Briefe und Bekenntnisschriften. Zu jedem Hauptteil hat Chrestou eine Einführung geschrieben (S. 45-63; 281-310; 551-562), während die Einführung in den handschriftlichen bzw. bibliographischen Befund von je einem der drei Mitarbeiter stammt (S. 64-67; 311-314; 563-565).

Am Schluß finden sich Verzeichnisse der Schriftstellen (S. 671-674), der Väterzitate (S. 675-680) und liturgischer Texte (S. 680), ein Sachweiser (S. 681-693), ein Namen- und Ortsverzeichnis (S. 695-697) und ein kurzes Verzeichnis griechischer und nicht-griechischer neuerer Autoren (S. 699). Mit dem Inhaltsverzeichnis kommt der stattliche Band auf über 700 Seiten.

Im einzelnen bringt der erste Teil die folgenden Abhandlungen (Die drei ersten sind Apologien):

Περὶ θείας ἑνώσεως καὶ διακρίσεως (S. 69-95), Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως (36-136), Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως (137-163), Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου (164-218), Διάλεξις Θεοφάνους πρὸς Θεότιμον (219-262), Ὅτι Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνός εἰσιν οἱ διχοτομοῦντες (263-277). All diese Schriften werden hier — mit Ausnahme des «Theophanes» — zum ersten Male veröffentlicht. Der «Theophanes» ist schon 1779 im Druck erschienen und wurde dann von Migne übernommen (PG 150, 909-960).

Der zweite Teil bringt 14 Briefe, von denen nur die letzten fünf (10-14) bereits im Druck erschienen waren.

Den Inhalt des dritten Teiles bilden fünf Bekenntnisschriften: Ἁγιορειτικὸς τόμος (567-578), Ἔκθεσις δυσσεβημάτων (579-586), Ἀναίρεσις γράμματος Καλέκα (587-623), Ἀναίρεσις γράμματος Ἰγνατίου Ἀντιοχείας (625-647), Ἀναίρεσις ἐξηγήσεως τόμου ὑπὸ Καλέκα (649-670). Von diesen fünf Schriften waren nur die beiden ersten schon veröffentlicht worden, erstmalig im « Τόμος ἀγάπης » des Patriarchen Dositheos von Jerusalem, Jassy 1698. Der « Ἁγιορειτικὸς τόμος » wurde dann in die « Φιλοκαλία » etwa 100 Jahre

später übernommen und kam von dort in die Ausgabe von Migne (PG 150,1225-1236) (siehe S. 563 f.).

M. Candal (†1967) hatte bei Besprechung des ersten Bandes für die weitere Vervollkommnung des Werkes einige Anregungen gegeben. Es hätte ihm eine große Freude bereitet festzustellen, daß seine eigenen Veröffentlichungen auf dem Gebiete der palamitischen Theologie im 2. Bande mehrmals berücksichtigt worden sind (siehe S. 699, Kol. 1), ja daß man ihm die Anerkennung dafür zollt, daß er durch seine Studie *El « Teófanes » de Gregorio Pálamas* (Or.Chr.Per. XII [1946], S. 238-261) die Auffindung der Väterstellen dieser Schrift erleichtert hat (S. 66). Von seinen Anregungen fanden Beachtung: Im 2. Band sind die laufenden Titel am oberen Rand der Seiten hinzugefügt worden, was für die Benutzung des Werkes von nicht geringem Nutzen ist. Auf seine Frage nach dem Prinzip der Anordnung des Stoffes in dieser Gesamtausgabe antwortet Chrestou bereits im Vorwort (S. 5): Maßgebend für die Verteilung der Werke des Gregorios Palamas auf die geplanten 6 Bände war die innere Zusammengehörigkeit und dann die chronologische Reihenfolge. Auch auf eine weitere Frage wird eine Antwort versucht: wie eine Benutzung der besten Handschriften erreicht werden könne (vgl. S. 67 und 314). Doch werden zwar die besten Handschriften nach Qualität und Alter angegeben, aber es wird nicht genauer bestimmt, wie für jede Schrift der Stammbaum der Manuskripte aussehen dürfte und welche Handschrift jeweils der neuen textkritischen Ausgabe als Basis, als Grundlage dient. Auch steht die Veröffentlichung des Einführungsbandes noch aus (vgl. S. 64).

Es ist menschlicherweise unvermeidlich, dass bei einem Werk von solchem Umfang und so großer Präzision auch einige kleinere Fehler unterlaufen. So sind z.B. die Namen zweier orthodoxer Fachleute für palamitische Studien versehentlich falsch gedruckt. Lies: M*e*yendorff (S. 699, Kol. 2) und Stanilo*a*e (S. 552; 699, Kol. 2). Im gleichen Register sind gelegentlich Namen ausgefallen (z.B. Candal, S. 66; Loenertz, S. 21).

Besonders dankbar für die am 2. Bande geleistete Arbeit wird der Theologe sein, der sich mit dem damals wie heute so aktuellen Thema der Gotteserkenntnis beschäftigt. Gerade die Register gestatten schon einige allgemeine Schlüsse auf die Eigenart und die Quellen der in diesem 2. Band enthaltenen Schriften des Gregorios Palamas. Es geht ja besonders um die Gottesfrage; und hier stützt sich der byzantinische Theologe (neben der Hl. Schrift) unter den griechischen Vätern überwiegend auf Athanasios, die drei großen Kappadokier, den (Pseudo-)Areopagiten, Maximos den Bekenner, etwas weniger auf den Damaskener und noch weniger auf Kyrill von Alexandrien. Aufschlußreich könnte auch der Sachweiser (S. 681-693) sein, in dem die Gott, Gottes Wesen und seine Energien betreffenden Stichworte überwiegen. Doch sollte aus der Tatsache, daß unter dem Stichwort « Χριστός » nur verschwindend wenige Stellen angeführt werden konnten (vgl. dazu das Stichwort « Υἱὸς ἄνθρωπος » [S. 691, Kol. 2

und im Namenverzeichnis das Stichwort « Ἰησοῦς Χριστός » [S. 696, Kol. 1, unter dem nur 4 Texte aufgezählt werden]) und daß Maria, die Gottesmutter nur einmal genannt wird (« θεοτόκος », S. 687, Kol. 1), — im Sachregister des I. Bandes werden unter dem Stichwort « Υἱός » zahlreichere Stellen aufgeführt (S. 730, Kol. 2-731, Kol. 1), ebenso unter dem Stichwort « Χριστός », bzw. « Χριστοῦ » im Namenverzeichnis (S. 739, Kol. 1-2), während auch dort die Jungfrau Maria nur einmal vorkommt (S. 737, Kol. 2) — nicht vorschnell geschlossen werden, daß das Geheimnis der Menschwerdung in der Theologie dieses bedeutenden Mariologen nur eine untergeordnete Rolle spiele.

B. Schultze S.J.

G. M. Besutti, *Bibliografia Mariana 1958-1966*, Edizioni « Marianum», Roma 1968, pp. xx-505.

Questo splendido volume ci offre il quarto tomo bibliografico mariano preparato con ammirabile diligenza dal P. Besutti OSM. È lui ormai il bibliografo per antonomasia della fecondissima produzione mariologica. Il volume viene introdotto e raccomandato da un amichevole prologo del mariologo Laurentin, il quale giustamente rileva i meriti dell'opera. Non meno di 8727 titoli sono inseriti in essa, il che significa più di tutte le bibliografie degli anni 1948-1957 messe insieme. Quale paziente lavoro di schedario e di lettura viene messo a profitto dei mariologi in questo indispensabile strumento di ricerca!

Nella presente bibliografia notiamo sezioni nuove: *Qumran, Religioni comparate, Simbolismo*. Fra quelle più ricche rileviamo: *Tradizione, Storia della Mariologia, Culto locale* e *Mariologia contemporanea*. L'autore ha saputo dare un ordine a questo numerosissimo schedario in modo di facilitarne l'uso. Giudico molto soddisfacente l'ordine scelto anche se quà e là in un primo momento il lettore può sentirsi un po' smarrito. Così nelle *Monografie sui singoli Autori* (p. *69 ss) anziché l'ordine alfabetico si sceglie quello cronologico. Per di più, insieme al vecchio Padre, collocato cronologicamente, vengono citati gli studi intorno a lui ma questi per ordine alfabetico degli autori. Meno male che l'indice finale è strettamente alfabetico e rassegna anche i Padri e gli scrittori ecclesiastici antichi. In merito a detto indice, tanto utile, non so per quale motivo venga chiamato « analitico» mentre invece è un « onomasticon » completo.

Da diversi sondaggi mi risulta che la Bibliografia di P. Besutti è molto completa, anche se in essa sono poco frequenti i libri e gli articoli in lingue orientali. Così si sarebbe potuto segnalare il tomo di G. S. Bebi, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν, Atene 1964, il quale nelle pp. 148-60 discute sulla dottrina di Nestorio intorno alla Theotokos. E poiché lo stesso bibliografo è consapevole — vedi « Premessa » — della possibilità di qualche assenza, mi permetto accennare al libro del compianto mariologo M. Gordillo S.I., il quale nel suo:

Theologia orientalium cum latinorum comparata, Tom. I, *Orient. Chr. Analecta* 158, Roma 1960, pp. 60-71 riporta dalle fonti dati che interessano la controversia sulla Theotokos da parte di Nestorio e dei Nestoriani.

Non ultimo merito del volume che ammiriamo è la scelta dei tipi con la loro chiarezza, ordine e opportunità anche attraverso la varietà, per cui la ricerca e la lettura si rendono molto facili, direi piacevoli. Forse però nella sezione *Ascetica* la sigla S collocata immediatamente prima dei numeri può indurre a errore quasi si trattasse del 5.

Riceva P. Besutti le nostre sincere e vive congratulazioni per questo suo diligentissimo lavoro, sensibile radar della produzione mariologica, e quindi eccezionale orientatore del mariologo dedito alla ricerca. Tante grazie!

I. Ortiz de Urbina S.J.

Demosthenes Savramis, *Oekumenische Probleme in der neugriechischen Theologie.* (= *Oekumenische Studien* VI), E. J. Brill, Leiden 1964, p. 118.

L'église orthodoxe de Grèce s'est longtemps cantonnée dans une attitude de défense face à l'œcuménisme. L'auteur étudie le lent cheminement de l'idée œcuménique au sein de l'Orthodoxie grecque, des débuts du XXème siècle jusqu'à Vatican II, en une série de chapitres qui embrassent successivement: les premières années jusqu'aux premières Assemblées de « Foi et Constitution » et « Vie et action », de Stockholm à l'érection du C. Oe. E. à Amsterdam, les six années critiques d'Amsterdam à Evanston, enfin d'Evanston à New-Delhi. Un chapitre annexe expose les premiers jugements des théologiens grecs face à l'événement du Concile, avant sa conclusion toutefois.

L'ouvrage est bien documenté; il ne se contente pas d'analyser les articles importants, il cite également la presse quotidienne grecque et des témoignages oraux recueillis à bonne source.

A voir néanmoins les réactions de la Hiérarchie grecque (assez différentes de celles des laics) en face d'événements comme la rencontre de Paul VI et du Patriarche Athénagoras à Jérusalem on estimera que la maturation de la conscience œcuménique, au moins en ce qui regarde l'église-sœur d'Occident, est vraiment très lente et qu'il faudra encore un long travail de renouvellement théologique pour sortir l'église orthodoxe grecque de son provincialisme chrétien.

G. Dejaifve S.J.

Francesco Spedalieri S.J., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva.* Vol. II. *Studi e problemi*, parte I, *Maternità spirituale della Vergine*, Herder, Roma 1968 p. 335.

Le P. Spedalieri reprend en ce volume une première série d'études déjà publiées sur « l'interprétation mariologique d'Apocalypse XII à la lumière du contexte » « la maternité spirituelle de Marie dans la

tradition des 4 premiers siècles » « la Mère du Sauveur dans la sotériologie de S. Léon le Grand ». A ces études déjà recensées dans la Revue (Or. Christ. Per. 1965, p. 427), l'auteur a joint une étude sur Jean XIX, 25-27: le Testament du Sauveur, une étude sur « La Mère de Dieu dans la sotériologie de S. Jean Chrysostome, une enquête sur « la maternité spirituelle de Marie avant et après le Concile d'Ephèse », enfin une relecture patristique sur Marie, Vierge et Mère » (spécialement sur la « virginitas in partu »). Sur tous ces problèmes et particulièrement le dernier, vivement discuté ces derniers temps, l'auteur fait une large place aux opinions divergentes de la sienne d'auteurs contemporains comme les P. K. Rahner, J. Galot, Mr. Laurentin qu'il confronte avec les textes des Pères en vue de les réfuter.

L'ouvrage du P. Spédalieri est une contribution importante qui ne manquera pas d'intéresser non seulement les spécialistes mais tous ceux qui ont à cœur d'élaborer une doctrine mariale solidement ancrée dans l'Ecriture et la Tradition primitive. A cet égard, les Pères orientaux qu'étudie ici l'auteur apportent un témoignage de poids dans les controverses actuelles.

G. DEJAIFVE S.J.

Olivier de la BROSSE, *Le Pape et le Concile.* La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme (= *Unam Sanctam* 58). Les éd. du Cerf. Paris 1965, p. 350.

Pour mieux situer la controverse qui opposa, au début du XVI[e] siècle, le gallican Jacques Almain et Cajetan au sujet du pouvoir du Pape par rapport à celui du Concile, l'auteur présente d'abord dans une partie préliminaire un tableau succinct des relations qu'entretenait à l'époque l'église de France avec le Saint-Siège. Il est amené ensuite, pour mieux éclairer la position des protagonistes, à exposer les vues du chef de file du Conciliarisme, le Chancelier Gerson, en regard de celles de Cajetan.

Dans une troisième partie, il reprend de façon plus détaillée et plus minutieuse les arguments des adversaires en présence, en suivant de près l'ouvrage de Cajetan « De comparatione auctoritatis Papae et Concilii » (du moins les 16 premiers chapitres) et les textes apparentés de l'Apologia. Cette étude très fouillée apporte une contribution intéressante à la théologie des pouvoirs dans l'Eglise que Vatican II a remis en lumière avec sa doctrine de la collégialité.

G. DEJAIFVE S.J.

D. FERNANDEZ, C.M.F., *De mariologia sancti Epiphanii*, Pontificia Academia Mariana Internationalis. Romae 1968 (= *Bibliotheca Mariana Biblico-Patristica. Textus et Disquisitiones*, 1) pp. XXVIII 288.

La Pontificia Accademia Mariana Internazionale inaugura con questo volume una nuova collana di studi biblici e patristici intorno

alla mariologia. Il suo Preside, il chiaro P. C. Balić OFM, fa la presentazione della monografia in questione, la quale, come apprendiamo dallo stesso autore, è la tesi di Laurea presentata dodici anni fa nell'Università di Würzburg. Alcuni capitoli ne furono già pubblicati in forma di articoli in diverse riviste. Qui ora ci viene presentato tutto col dovuto aggiornamento.

La bibliografia (p. XI-XXVIII) è superabbondante. Vi mancano tuttavia due libri che sarebbero stati molto utili per la ricerca. Mi riferisco a A. Favale, *Teofilo d'Alessandria (345-412). Scritti e dottrina*, Torino 1958, il quale descrive con molti particolari la congiura contro il Crisostomo nella quale lo stesso Epifanio fu coinvolto. Anche il libro di R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, Bogotá 1966, contiene utili suggerimenti sullo Pseudo-Epifanio. Una breve introduzione rievoca la vita di Epifanio e lo stato critico delle sue opere.

Segue lo studio della mariologia diviso sistematicamente in diversi capitoli. Il primo riguarda la verginità *ante partum*. Il secondo la maternità divina. Il terzo la verginità nel parto. Il quarto la santità e perfezione di Maria. Il quinto, il suo matrimonio con Giuseppe; il sesto la sua verginità *post partum*. Il settimo, il compito di Maria nell'economia della salvezza. L'ottavo la morte e assunzione della Vergine, e finalmente il nono tratta sul suo culto e venerazione. Si aggiunge un'appendice con un *Corpus Marianum* estratto dagli scritti di Epifanio e si chiude con tre indici, analitico, onomastico e sistematico.

Lo studio è molto aderente alle fonti che l'autore conosce e conferisce con grande competenza. È pure al corrente di quello che è stato scritto recentemente su questo « capofila » della mariologia nel s. IV insieme a S. Efrem. Non sempre segue le opinioni precedenti. Così, respinge — penso che giustamente — la teoria di A. Müller e Camelot su Cristo-Sposo di Maria, benché ammette « quendam characterem sponsalem inter Verbum et Mariam vel innuere vel supponere » (p. 185) Mi sembra anche esatto quello che scrive nella pag. 185: « Totalis identificatio Mariae et Ecclesiae menti Epiphanii prorsus aliena est ».

Il P. Fernández non trascura normalmente di citare le fonti per le sue affermazioni storiche. Per eccezione manca alla pag. 4 quando parla del viaggio di Epifanio a Roma nei tempi di Damaso. La sua esposizione è generalmente chiara e ponderata, anche se qualche rara volta si può essere di un parere diverso a quello suo. A me in concreto non sembra dimostrato quello che egli afferma (p. 22). « Ex fontibus revelatis inferri licet hoc dogma [la concezione verginale] non pertinere ad primitivam catechesim christianam ». Vi si allude a Paolo, a Marco e agli Atti degli Apostoli. Ma lo stesso autore scrive più giustamente nella pag. seguente: « Constat in primaeva Ecclesia, saltem in iis ecclesiis ubi Evangelia Matthaei et Lucae diffusa erant, fidem in conceptionem virginalem Christi agnitam esse, eamque scriptores christianos inde a S. Ignatio Martyre († 107) ut veritatem fundamentalem admisisse ». Forse si potrebbe dire al chiaro autore che da questi due vangeli e dalla teologia primitiva si può dedurre legittimamente che la verginità di Maria formò parte del kerygma apostolico. Non sono

nemmeno d'accordo con l'affermazione dell'autore, che cioè nel s. IV non vi siano encomi in onore della Madonna. I primi conosciuti sono precisamente di quel secolo, come dimostro nello studio presentato da me al Congresso Mariologico di Lisbona (1967), ora sotto stampa. Gli accenni alla preistoria dei diversi punti mariologici è per forza molto sommaria. Più di una volta avrei desiderato un accostamento fra Epifanio e Efrem, il quale svolge pochi anni prima, delle affermazioni che hanno molta somiglianza con quelle di Epifanio, specie per quel che riguarda la verginità post partum e la parte nell'economia della salvezza.

Alcuni errori di stampa riescono molesti, per es. p. 161 « salutiis propanatur » p. 168 « umba », p. 176 « duxit ubera » che dovrebbe essere « suxit ».

L'autore ci ha dato per la prima volta uno studio approfondito e completo sulla mariologia di Epifanio, il quale ci si rivela come un grande mariologo, il più importante nel campo greco prima del concilio di Efeso.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Liturgica

Luis Maldonado, *La plegaria eucarística.* Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa (= *Biblioteca de Autores Cristianos*, 273) Madrid, 1967, pp. xxxii-606.

La obra que la BAC ofrece al lector de lengua castellana es un magnífico estudio de base sobre la anáfora eucarística somo tal, aplicado después a las diferentes anáforas que ornan la liturgia cristiana de todos los tiempos y de todas las latitudes. El autor, en la línea de L. Bouyer y L. Ligier, se hace intérprete de manera competente de los más recientes estudios sobre plegarias eucarísticas. Ha sido oportuna la aparición de este libro como precursor de la introducción de las tres nuevas anáforas en la Iglesia Romana, y útil para el lector español como clave de comprensión del tesoro de la Iglesia Hispana que son las doscientas anáforas de la liturgia mozárabe.

En los seis primeros capítulos el A. analiza, a veces un poco prolijamente, la noción de *bendición* en la espiritualidad hebraica, pieza esencial para la comprensión de la eucaristía cristiana. En un alarde de artesanía tipográfica, se añaden al texto castellano numerosos vocablos hebreos en su alfabeto propio, además de la transcripción fonética en caracteres latinos, como en los capítulos siguientes se hará para el griego.

A partir del capítulo 7 se interpreta el sentido de bendición y eucaristía en el contexto griego del Antiguo y Nuevo Testamento.

Los capítulos 10 a 13 tratan la cuestión esencial *memorial-alianza-sacrificio.* Se había insistido tanto sobre sacrificio sin basarlo sobre

la noción de memorial, que estos capitulos nos parecen de primera necesidad para reorientar la teología de la misa.

Con el capítulo 14 entramos en el campo más ameno de documentos literarios sobre la institución eucarística. La *cena pascual* es tratada extensamente para justifiecar el capítulo 18: se pasa del « haggadá » judío al cristiano, en un contínuo ir y venir del Antiguo al Nuevo Testamento.

Sendos capítulos se dedican a los textos litúrgicos de San Pablo, San Pedro y el Apocalipsis. Nuestro autor no deja nada por hurgar. Y verdaderamente convence. La eucaristía cristiana rezuma en todos los libros del N.T.

Los capítulos 26 y 27 estudian los fragmentos eucológicos que la Iglesia heredó de la Sinagoga, en torno al *Sanctus* y al *Pater*. Es notable el paralelo entre el *Padre nuestro* cristiano y las siete o dieciocho bendiciones de los judíos.

En el capítulo 28 se entra con la *Didajé* en la selva exhuberante de la tradición cristiana.

Sigue la anáfora de Hipólito, interpretada con ayuda de otros muchos textos primitivos que el A. trae a colación pacientemente aunque sin demorarse demasiado.

La misteriosa anáfora de *Adai y Mari* merece un detallado capítulo; el A. se lo concede antes de pasar a las « *Constituciones Apostólicas*». En éstas no se contenta del libro VIII, que contiene la famosa « *misa clementina* », sino que se detiene un buen rato en el libro VII, citando y traduciendo cinco capítulos de este eucologio judío-cristiano de tanto interés para los liturgistas.

Las anáforas que el A. llama antioqueno-constantinopolitanas, no obstante lo poco que deban a Constantinopla, *Doce Apostoles*, *Crisóstomo*, *Basilio*, nos son presentadas en texto completo y con estudio sintético. Sigue la anáfora de *Santiago* que el A. cataloga en un grupo que él denomina antioqueno-jerosolimitano. Esta anáfora se nos ofrece en sus dos versiones griega y siriaca, comparadas entre si.

A continuación trata la anáfora egipcia; se hubiera preferido verla antes de las antioquenas, aunque fuese sólo por su antigüedad. Es verdad sin embargo, que en este lugar hace de puente para pasar al capítulo 35: la oración eucarística en las iglesias latinas. La eucaristía hispana estaría mejor junto a las antioquenas que no junto a las africano-romanas...

Estamos acabando el libro y constatamos que éste es su mayor defecto: que se acabe, cuando un segundo volumen habría sido tan oportuno. El estudio de las anáforas orientales es un poco rápido después del magistral estudio sobre la anáfora en general; pero si el estudio de las anáforas orientales es rápido, las occidentales son sólo tratadas de refilón. Es lástima por nuestras anáforas mozárabes, que son puente, como dice el A. con sobrada razón, entre la tradición romana y la oriental, pero que se inclinan más a ésta que a aquella. Basta pensar a la cuestión de la epíclesis postconsecratoria, tan explícita a veces en la tradición hispana que nos hace pensar a la polémica

romano-bizantina de la que los Padres españoles eran ciertamente ajenos. Tampoco L. Bouyer había tratado estas anáforas hispano-galicanas con excesivo cariño, y por eso esta obra española nos deja con hambre.

El libro cuarto, desde el capítulo 36 en adelante, es un tratado sintético de gran valor teológico. Un auténtico tratado «*De Eucharistia*» en todo el sentido de la palabra, el único que sea posible después de la constitución de Vaticano II sobre la Sagrada Liturgia, rompiendo con los límites del tratado tradicional escolástico, y elevándose más allá de los raciocinios de antaño a la realidad eclesial de la eucaristía tal como es practicada por la Iglesia extendida por todo el universo. Las anáforas de la Iglesia son el más genuino vehículo del pensamiento, y de la fe de todos los cristianos que nos han precedido desde la época apóstolica hasta hoy. L. Maldonado tiene el mérito inmenso de haber puesto a la altura de todos una fuente de espiritualidad auténticamente eclesial, traduciendo la propria erudición y cultura en un lenguaje asequible y sencillo, pero sin perder en nada su rigor teológico y científico.

M. Arranz S.J.

Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, 2e édition. (= *Sources Chrétiennes, N° 4 bis*) Les éditions du Cerf. Paris 1967, 406 pp.

Ce maître de la spiritualité liturgique byzantine avait mérité l'attention des *Sources Chrétiennes* depuis les premiers pas de la collection, il y aura bientôt un quart de siècle. La réédition du livre était devenue indispensable. Cabasilas, un homme du XIVe siècle et dont l'œuvre est marquée par la pensée de son époque, par trop friande de symbolisme, a été pendant des siècles un classique dans son genre, et il le reste encore aujourd'hui. Son symbolisme est certainement prononcé, mais il est de bon aloi. Ceux qui furent à l'origine des prières et des rites qu'il interprète ne se seraient peut-être pas toujours retrouvés dans l'explication de Cabasilas, mais, après réflexion, ils auraient très certainement approuvé la « traduction » judicieuse que notre auteur faisait de leur pensée. Cabasilas comprend les choses par l'intérieur et il sait les exposer en langage des hommes de son temps. En cela il demeure un maître pour les liturgistes d'aujourd'hui et de tous les temps.

Par rapport à la première, la nouvelle édition de l'*Explication* se présente pratiquement comme un autre ouvrage. D'abord on a ajouté le texte grec, et cela était absolument nécessaire; un texte grec avec toutes les garanties critiques désirables. La nouvelle *introduction* de Jean Gouillard est excellente, surtout l'*analyse du traité* avec sa synthèse sur l'épiclèse. Fait pendant à cette introduction l'ensemble de *notes complémentaires* de Salaville, tirées maintenant hors du texte de Cabasilas et placées à part. Puisqu'on voulait, à juste tître rendre

hommage à ce vaillant divulgateur de la première heure, on a eu la bonne idée de libérer le texte de la lourdeur de son commentaire et de publier celui-ci en complément. Ce travail est un jalon de plus sur le chemin difficile de la compréhension de l'Orthodoxie par les latins. De Salaville à Gouillard, des pas de géant ont été faits.

La traduction du texte, elle aussi, a été améliorée. Il est dommage que les notes *ad calcem* n'aient pas été mises à jour. La liturgie comparée a fait des progrès suffisants pour pouvoir, nuancer beaucoup des affirmations contenues dans les notes restées inchangées. Voir par exemple à la page 124 l'inadmissible assimilation des *antiphones* byzantins au *graduel* romain, qui correspond plutôt au *prokeimenon* (voir J. MATEOS, *Evolution historique de la liturgie de S. J. Chrysostome*, dans Proche Orient Chrétien, 15, 1965, p. 107 et 334; 16, 1966, p. 133; 17, 1967, p. 141.); même notion vague du *graduel* à la page 146. Aux pages 126 et 127 on attribue aux trois *antiphones* l'équivalence du *psaume d'entrée* latin; or seulement le troisième remplit ce rôle (voir article cité). A la page 143 on affirme que le tropaire *O Monogenes* a pris place après le *deuxième antiphone* depuis l'année 535; rien n'est moins sûr. Ce tropaire accompagnait le 3e *antiphone* encore au Xe siècle (voir J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise* II, Rome 1963, Index liturgiques s.v. *Ho monogenês*, pag. 308). A la page 155 on parle des *prokeimena* placés avant et *après* l'Epître; jamais le prokeimenon n'a été chanté après l'Epître. Et ces inexactitudes ne sont pas les seules.

Dans un précieux appendice de 24 pages, René Bornert nous donne deux inédits de Cabasilas: *Explication des ornements sacrés* et *Explication des rites de la Divine Liturgie*. Cette petite *explication* complète la grande, même si en général elle en est inspirée.

Le tout constitue une nouvelle réussite de *Sources Chrétiennes* et une contribution de valeur au ressourcement de la pensée théologique et liturgique du moment, dans la tradition de l'Eglise Universelle.

M. ARRANZ S.J.

Giovanni MAUROPODE, metropolita di Eucaita, *Otto canoni paracletici a N.S. Gesù Cristo*, a cura di Enrica FOLLIERI (= Altri testi della pietà bizantina II, in « Archivio italiano per la storia della pietà » V-1), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1968, pp. 200.

Le indicazioni che accompagnano il titolo già insinuano un fatto ben noto agli specialisti d'innografia bizantina: che la Prof.ssa Follieri prosegue in un'attività scientifica, nella quale ha già dato varie prove di rara competenza. Qui basti ricordare che nel volume III dello stesso « Archivio italiano per la storia della pietà » (1961) essa pubblicò un notevole theotocarion conservato nel *Cod. Marc. cl. I*, 6.

L'edizione di questi otto canoni cristologici del dotto vescovo di Eucaita, maestro e amico di Michele Psello, è condotta coi criteri

filologici più sodi e scaltriti: ricostruzione della vita figura e opera dello scrittore, determinazione delle vicende a cui è andata soggetta la sua produzione letteraria prima e dopo l'invenzione della stampa, recensione e collazione dei mss dello scritto da pubblicare, analisi letteraria di tale scritto considerato in se stesso e nel contesto storico del suo genere.

Sobbarcandosi alle fatiche implicite nell'applicazione di tali criteri, la Prof.ssa Follieri ha naturalmente messo a profitto tutta la sua ben nota competenza nel settore innografico bizantino. Il tema, del resto, lo esigeva. E i risultati, nonostanti le gravi difficoltà opposte dallo stato iniziale in cui stanno le indagini intorno all'opera del Mauropode, sono stati sempre notevoli, anzi, talvolta, eccellenti.

Pur non volendo offrire una biografia esauriente del vescovo di Eucaita (è noto che a tale compito attende da anni la Prof.ssa Joan M. Hussey di Londra), la Follieri, utilizzando con acume e pazienza le fonti di prima mano, ne traccia un profilo chiaro e sostanzioso. Esso rappresenta un contributo valido alla determinazione di certi dati cronologici e alla raffigurazione documentata di un Mauropode eccezionalmente dotato e coltissimo, fortemente portato alla vita tranquilla di studio e non meno fortemente avverso alla vita tumultuosa degli affari di corte o di Chiesa, strettamente legato di amicizia con Psello (che lo celebrò con un encomio), instacabilmente occupato a scrivere opere di vario genere in prosa e in versi, che lo fecero brillare nel mondo letterario del secolo XI, uno dei più splendidi della storia culturale bizantina.

Gli scritti del Mauropode sono stati tutti elencati, indicando volta per volta le loro edizioni e i mss da cui sono stati editi o nei quali ancora giacciono inediti. Va da sé che le fatiche maggiori sono dedicate ai mss che ci conservano gli inni liturgici — tutti nella forma di canoni — del Mauropode. Tali inni in onore di Cristo, della Vergine, del Prodromo, dei Tre Santi Gerarchi (Basilio Magno, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo) ed altri Santi, sono in gran parte « paracletici » nel senso spiegato chiaramente dalla Prof.ssa Follieri a p. 22; sono tanto numerosi, che in alcuni dei migliori mss la loro raccolta ne conta oltre cento. Solo in piccola parte sono stati editi. Merito della Prof.ssa Follieri è di dar un'idea della loro importanza indagandone sistematicamente la tradizione testuale, la formazione in « corpus », i rapporti coi testi liturgici ufficiali anteriori e posteriori al Mauropode.

Per quanto riguarda gli otto canoni editi in questo volume, l'indagine è estesa alla struttura metrica, allo stile, al linguaggio e al lessico. Superfluo rilevare che tali ricerche spianano la via a una lettura intelligente del testo mauropodiano e stimolano a ricerche ulteriori.

Non è nelle nostre possibilità pronunziare un giudizio di valore sull'edizione di un testo greco, finora inedito e per lo più ignoto, che la Prof.ssa Follieri ha stabilito sul fondamento di quattro mss rivelatisi come i più autorevoli: *Palat. gr. 238*, *Paris. Suppl. gr. 2353*, *Vindob. Theol. gr. 78*, *Vindob. Theol. gr. 246*. Ma pensiamo che ci sia lecito

sottolineare il merito derivante a questo volume dal fatto che esso presenta al pubblico un altro saggio dell'opera poetica di uno degli innografi più originali ed ispirati del secolo XI. A nostro modesto avviso, il valore di questi otto canoni è più che notevole non tanto per il loro linguaggio raffinato e lessicalmente ricco, quanto per la poesia autentica che pervade molti dei loro tropari. Specialmente i theotokia — come ha rilevato già la Prof.ssa Follieri — sono spesso balenanti di metafore inedite e d'espressioni di rara immediatezza e sincerità. Per averne un saggio sistematico, basta scorrere le due liste di epiteti di Cristo e di epiteti mariani che chiudono il volume (pp. 189-200). Al merito d'aver offerto l'*editio princeps* d'un'opera simile va aggiunto quello d'averla resa accessibile anche a chi non maneggia sufficientemente il greco: il testo originale è accompagnato da una traduzione italiana a fronte, che si mantiene cristallina, estremamente fedele, pur nella sua italianità viva e decorosa.

C. Capizzi S.J.

Historica

Endre von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-europäische Geisteshaltung.* Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1968, 167 Seiten.

Was der V. in seinem Buch zeigen will, ist vor allem dieses: Europäische und abendländische Kultur sind nicht dasselbe. Byzanz und Osteuropa, das kulturell von dort her geformt wurde, gehören ganz wesentlich mit zu Europa. Die byzantinische Kulturtradition ist nicht durch uneuropäische « orientalische » Elemente überfremdet worden. Die Grundlage des gemeinsamen Kulturerbes Europas sieht der V. in der römischen Reichsidee und in der Idee des Gottesvolkes. Der Schlüsselbegriff zum Verständnis des Rhomäerreiches ist nach Ivánka die Idee des Gottesvolkes, die — Eusebius zufolge — im konkreten grundsätzlich universalen Reich der Rhomäer verwirklicht ist. Er lehnt es ab, dass die byzantinische Reichsidee aus der Verchristlichung des heidnischen Gottkaisertums entstanden sei, wie dies Fr. Dvornik annimmt, dessen zwei Bände zur Sache *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* (Washington 1966) der V. nicht zitiert, wohl um nicht gegen Dvornik polemisieren zu müssen.

Ivánka sieht die Dinge anders: « Das Reich ist das ' Volk Gottes ' und das ' Volk Gottes ' ist das universale Römische Reich, an dessen Spitze als Oberhaupt dieser Einheit der Kaiser steht » (S. 58/59). Den unleugbaren Unterschied zwischen dem christlichen Abendland und der byzantinischen Welt erklärt der V. vor allem aus der weiteren historischen Entwicklung: Im Westen ging das Reich zugrunde, und es entstand eine Vielheit von christlichen Staaten. So musste sich der Westen daran gewöhnen, « einen klaren Unterschied zwischen der

Vielfalt der Völker und Staaten auf der einen Seite und der übernationalen geistigen Einheit der Kirche auf der anderen Seite zu machen, während Byzanz durch die äusseren historischen Umstände in der eusebianisch-konstantinischen Gleichsetzung vom römischen Staatswesen, ' rhomäischem ' (d.h. römisch-griechischem) Volkstum und rechtgläubiger Christenheit bestärkt wurde » (S. 60/61). Im Westen wurde zwar die Kirche vom Staate frei, geriet aber in Gefahr, sich selbst in einen Staat, ein « Reich » der Kirche zu verwandeln und so doch wieder Gottesvolk und weltliches Reich zu identifizieren.

Der V. sieht in der gegenwärtigen Entwicklung die Möglichkeit einer Aussöhnung zwischen West und Ost: Die katholische Kirche hat auf ihre Machtpositionen verzichtet. Die orthodoxen Kirchen sind auf dem Wege, sich von der Bindung an Staat und Nation zu lösen. So könnte man sich in einem gemeinsamen Begriff vom « Volke Gottes » treffen (S. 160).

Der V. begründet seine Hauptthese sehr wohl. Wir wagen aber nicht die Frage zu entscheiden, ob er die von Dvornik für seine völlig andere Auffassung vorgebrachten Gründe wirklich entkräftet. Zu manchen Einzelheiten des Buches lassen sich Bedenken anmelden: Die ostsyrische Kirche gelangte nicht erst 363 unter persische Herrschaft (S. 67 Anm. 5), sondern sie entwickelte sich von vornherein im persischen Machtbereich. Im Jahre 363 kam freilich Nisibis an Persien. Diese Kirche stand u. E. nie in organisatorischer Verbindung mit dem Patriarchat von Antiochien. (Vgl. zur Sache: W. de Vries, « Antiochien und Seleucia-Ctesiphon; Patriarch und Katholikos », in *Mélanges Eugène Tisserant*, Band III, Vatikan 1964, S. 429-450.) Im Jahre 424 schaffte sie lediglich das Appellationsrecht an die « westlichen Väter », d.h. an die Bischöfe des Römischen Reiches ab.

Die Behandlung der Christen durch die Moslems wird (S. 126) doch zu negativ dargestellt. Man unterliess es nicht bloss « gnadenhalber », die Christen zu töten, sondern sie wurden grundsätzlich als « Volk des Buches », als Träger einer göttlichen Offenbarung, geachtet. — Man kann daran zweifeln, ob die Lehre Chomjakows so völlig der orthodoxen Tradition widerstrebt, wie dies der V. behauptet (S. 156). Die Idee der Notwendigkeit der Rezeption durch die Gesamtkirche, die eigentlich erst einem Konzil seine letzte Autorität verleiht, ist doch der altchristlichen Tradition nicht fremd. Philoxenos von Mabbug entwickelt Anfang des 6. Jahrhunderts bereits ähnliche Ideen wie mehr als dreizehn Jahrhunderte später Chomjakow (s. W. de Vries, der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer, Rom 1955, S. 71).

Im ganzen entwirft der V. in seinem Buch eine grossartige Synthese des « Glaubens-Staats- und Volksbewusstseins » der Byzantiner und seiner Auswirkung bis auf unsere Tage.

W. de Vries S.J.

Joseph NASRALLAH, *Chronologie des Patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500*, Jerusalem 1968, VIII+53 Seiten.

Der V. setzt hier die bereits 1959 vom ihm herausgegebene Chronologie der melkitischen Patriarchen von Antiochien (1500-1634) fort (vgl. Or.Chr.Per. 28 [1962] 202-203, Besprechung durch A. Raes). Demnächst sollen die Patriarchen von 969-1250 folgen.

Nasrallah stellt aufgrund genauer und sorgfältiger Untersuchungen eine neue Liste der Patriarchen von Antiochien auf, die in nicht wenigen Punkten von der Korolevskijs abweicht (s. S. 36-37). Dessen immer noch klassische Monographie über « Antioche » (Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl. III 563-703) aus dem Jahre 1914 bedarf gar sehr der Revision.

Der V. hat nicht die Absicht, eine Geschichte der melkitischen Kirche von Antiochien zu schreiben, sondern nur die Chronologie ihrer Patriarchen festzustellen. Er bringt aber doch manche wertvolle Elemente zu einer solchen Geschichte. Wir erfahren, dass die Übertragung des Patriarchensitzes von Antiochien nach Damaskus erst 1366 erfolgte (nicht, wie vielfach behauptet wurde, schon 1266). Die Patriarchen residierten nach der Zerstörung Antiochiens durch den Mameluken Baïbars (1268) in Konstantinopel, in Bithynien oder sonstwo in Kleinasien, manchmal auch zeitweise in einer Stadt des Libanon oder in Cypern, jedenfalls nie in Antiochien. Sie waren zum Teil Griechen, zum Teil Einheimische. Die Verlegung des Sitzes nach Damaskus brachte eine grössere Unabhängigkeit von Konstantinopel mit sich. Mindestens bis dahin legten die Patriarchen grossen Wert auf Anerkennung durch Konstantinopel. Die Eroberung Syriens durch die Türken (1516) brachte Antiochien wieder unter die Oberhoheit des ökumenischen Patriarchates.

Der V. vertritt die These, dass die melkitischen Patriarchate von Antiochien und Alexandrien in der behandelten Zeit vom 13. bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts katholisch waren (S. 47). Wenn das nur heissen soll, dass das Volk von den kirchlichen Streitigkeiten nichts wusste, kann man es annehmen. Gegen die These spricht die Tatsache, dass die Patriarchen bis 1366 regelmässig durch Konstantinopel bestätigt wurden und oft auch dort residierten. Man wird diese Patriarchen schwerlich als katholisch ansehen können. Der V. hätte zugunsten seiner These anführen können, dass die angeblich 1443 in Jerusalem abgehaltene Synode, bei der die drei melkitischen Patriarchen das Konzil von Florenz verurteilt hätten, sehr wahrscheinlich nie stattgefunden hat (vg. H. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1959, S. 553/54). Die Frage des Katholizismus der melkitischen Patriarchate bedarf u.E. noch einer genaueren Untersuchung.

Der V. hat durch seine sorgfältige Arbeit einen sehr wertvollen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Patriarchats von Antiochien geliefert.

W. DE VRIES S.J.

Johannes Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*, Bd. III, *Die russische Kirche in und nach dem zweiten Weltkrieg*. Anton Pustet, München/Salzburg 1968, S. 286.

Mit diesem dritten Band schliesst das bedeutsame Werk des Benediktinerpaters Johannes Chrysostomus ab. Mehr noch als die beiden ersten Bände, die ja schon an uns vorübergegangene Ereignisfolgen des Lebens der russischen orthodoxen Kirche schilderten, ist dieser Band eine Darstellung — ich sage nicht « Reportage » — fast noch lebendiger Ereignisse unserer Zeit; sie werden also erst für spätere Leser wie eine Darlegung der Kirchengeschichte wirken. Ja, sie werden durch den Geist, der sie trägt, selbst ein Phänomen dieser Kirchengeschichte sein.

Sehr genau stellt der Verfasser an Hand der meisten Amtsblätter der einzelnen in- und ausländischen Jurisdiktionen der russischen orthodoxen Kirche den Ablauf der Ereignisse dar sowohl in der « einheimischen » Kirchenverwaltung, also die Neuwahl des Patriarchen, das Konzil von 1948 u.s.f., wie deren Beziehungen zur Staatsregierung, die ja während der geschilderten Zeit einigermassen erträglich waren. Er schildert auch die Bemühungen der Patriarchatskirche, die orientalischen Kirchen Vorderasiens zu gewinnen — ein Bemühen, das immer nur halb gelingt — und die Versuche, die mehr oder weniger selbständigen Gruppen der russischen Auslandskirche vor allem in Frankreich und in den Vereinigten Staaten zum Anschluss an, wenn auch nicht zur Unterwerfung unter die russische Patriarchatskirche zu bewegen. Ja, er zeigt auch, wie manchmal das Bild einer « Weltkirche unter Moskauer Führung » aufleuchtete. Zu alledem ist es dann doch nicht gekommen. Aber nur die Synode der russischen Auslandskirche, die schliesslich in Jourdainville in den U.S.A. ihren Sitz nahm, schied von vorneherein aus all diesen Bestrebungen aus.

Der Verfasser schreibt vom Standpunkt eines gläubigen Mitgliedes der inner-russischen Patriarchatskirche aus: ohne staatspolitische Gefühlsbewegungen, aber doch voll von religiösen Unlustempfindungen über vieles, was diese Kirche im Dienst des Sowjetstaates tat. Und er kommt wiederholt auf solche Unbegreiflichkeiten zurück.

Das Buch bringt eine Fülle von oft sehr interessanten Einzelheiten, verschiedene, sonst nur schwer zusammenstellbare Lebensbeschreibungen von Bischöfen und dergleichen mehr. Es berichtet aber genau wie die zwei vorausgehenden Bände, nur wenig über das religiöse Leben der Gläubigen. Die ausführlichen Darstellungen über das theologische Schulwesen ersetzen diesen Ausfall nicht.

Am Schluss möchte ich wiederholen, was ich schon bei der Besprechung des zweiten Bandes geschrieben habe, dass wir nämlich vom Verfasser eine Darstellung der Geschicke jener in dem Sowjetstaat lebenden christlichen Religionsgemeinschaften erwarten, die nicht zur russischen Patriarchatskirche, aber durch die Taufe ihrer Mitglieder doch zur « Kirche » in Russland gehören.

A. M. Ammann S.J.

Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Dumbarton Oaks Studies, IX, 1966, pp. XVIII+975.

Il campo delle dottrine politiche dell'antichità precristiana e dell'èra cristiana anteriore al Rinascimento ha visto e vede innumerevoli cultori. Gli studiosi sono particolarmente numerosi ed agguerriti in quelle Nazioni dove s'è affermato con successo l'indirizzo storiografico della *Ideengeschichte*. Ciò si può dedurre anche dalla bibliografia scelta e raggruppata per capitoli, posta dall'A. in fondo al secondo volume (pp. 851-939). Sebbene aggiornata fino al principio del 1964 e non oltre, tale rassegna bibliografica abbraccia circa 1500 titoli.

Di fronte a tale abbondanza di pubblicazioni intorno a un tema apparentemente così limitato, sorgerebbe spontaneamente la domanda sull'utilità o, almeno, sulla funzione specifica di questa nuova opera dell'illustre Slavista e Bizantinista ceco. Alla risposta ci avvia egli stesso quando, nella Prefazione, ci fa sapere che l'opera ebbe origine nel 1946, in occasione di un corso di lezioni all'Università di Cambridge. Le lezioni dovevano avere per oggetto la concezione della « regalità » nell'Oriente Antico e l'influsso di essa sul pensiero politico giudaico, greco, ellenistico e romano, che a sua volta permeò e condizionò le dottrine politiche cristiane, specialmente dall'epoca costantiniana in poi.

Si tratta dunque dell'esposizione panoramica, ma ben documentata ed articolata, di tutti i dati essenziali e di tutte le interpretazioni principali moderne riguardanti le teorie politiche dei vari cicli culturali del bacino mediterraneo: egiziano, mesopotamico, ittita, semitico, iranico, miceneo, ellenico, ellenistico, romano, giudaico e cristiano. Secondo quel che suggerisce il titolo dell'opera, a quest'ultimo ciclo è riservata una trattazione di privilegio, anzi centrale: essa riempie tutto il secondo volume. È solcata, per così dire, da un processo che la caratterizza: il Dvornik s'impegna a fondo per mettere in evidenza gli sviluppi dottrinali divergenti che si determinarono in Oriente, soprattutto sulla falsariga di Eusebio di Cesarea, e in Occidente, soprattutto sulla via tracciata da S. Agostino. Questi sviluppi, accellerati e complicati da numerosi fattori storici, sboccarono in due concezioni, che erano genericamente identiche, ma specificamente opposte: teocrazia *imperiale* nell'Oriente bizantino e teocrazia *papale* nell'Occidente latino.

A ragione conclude l'A. che tale opposizione dottrinale sul piano politico è una delle chiavi più sicure per penetrare nel labirinto dei motivi che determinarono la lenta, ma inesorabile, separazione dei due tronconi della Cristianità. Secondo il Dvornik, la frattura venne consumata « dopo il 1204 », quando la nuova dottrina religioso-politica dell'Occidente trionfò sotto Innocenzo III » (p. 850).

Pensiamo che questi accenni bastino a far intuire che l'A., con quest'opera — una delle sue più voluminose, se non la più voluminosa —, colma una lacuna reale e, al tempo stesso, arricchisce la let-

teratura esistente sul tema svolto di un notevole contributo originale. Per quanto ci consta, infatti, non c'era un'opera moderna che presentasse una sintesi tanto vasta, organica e attuata ad un livello scientifico così elevato. D'altra parte, la sintesi del Dvornik non è una semplice parafrasi o uno scheletrico bilancio degli studi precedenti. È molto di più, specialmente nel secondo volume, dove l'A. utilizza alcuni noti lavori, pubblicati da lui precedentemente. In breve, si tratta di una catena di indagini condotte spesso sulle fonti di prima mano, spesso riprodotte o nell'originale (latino e greco) o in traduzione inglese. Proprio questa familiarità con le fonti lo abilita a discutere criticamente le interpretazioni degli altri studiosi — spesso di grande valore —, alle quali talvolta affianca o sostituisce interpretazioni proprie.

Data la mole dell'opera e la complessità dei numerosi problemi toccati, sarebbe un prodigio se il Dvornik trovasse tutti gli studiosi consenzienti in tutto. Egli stesso non si nasconde che il campo in cui s'è avventurato è « pericoloso e poco noto » (p. VIII). Ciò è tanto vero che, dal 1964 in poi, le teorie politiche antiche e medievali continuano ad essere oggetto di ricerche ed esposizioni d'ogni genere, che si succedono a ritmo incalzante perché, fra l'altro, le fonti sono in continuo aumento (nuove scoperte di manoscritti, iscrizioni, papiri, monete, pitture, sculture, ecc.) e in progressiva preparazione scientifica (nuove edizioni di testi, nuove identificazioni e classificazioni di monumenti archeologici, ecc.). Qui basti accennare alle relazioni e agli studi occasionati nel 1966 dal simposio su Costantino, celebrato a Dumbarton Oaks (cfr. *Dumbarton Oaks Papers*, XXI, 1967) alle monografie di R. Farina (*L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966) e di G. Dragon (*L'Empire romain d'Orient au IV*e *siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, in *Travaux et Mémoires*, III [1967], pp. 1-242) e al volume recentissimo di Endre von Ivánka (*Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg/München 1968).

La rapidità delle pubblicazioni posteriori non sminuisce tuttavia facilmente il valore di un'opera come questa, che è costata vent'anni di lavoro all'A. È con tale persuasione che facciamo i rilievi seguenti.

Innanzitutto avremmo preferito che nel titolo si parlasse non di « filosofia politica », ma di « teologia politica ». Infatti, a parte il fatto che le fonti realmente filosofiche utilizzate sono una piccola minoranza di fronte a quelle d'altro genere, bisogna tener presente che le teorie delle civiltà e delle epoche in questione nell'opera ebbero — se e quando l'ebbero — un germe filosofico, che fu per lo più circondato o sopraffatto da concezioni teologiche, mitologiche o addirittura magiche. Non per nulla le teorie politiche si appoggiarono per lo più anche in pratiche rituali, usanze fisse, rappresentazioni simboliche e schemi artistici, che vanno giustamente sotto le denominazioni comuni di « culto del Capo », « culto del Monarca », « culto del Sovrano », « culto Imperiale », « culto del Basileus », ecc.

In secondo luogo avremmo ritenuto opportuno leggere nelle pagine dedicate allo scisma acaciano, e alle poelmiche che ne seguirono

fra i Papi e la corte di Bisanzio (pp. 799-814), non solo le citazioni degli scritti dello Schwartz, del Knecht, del Caspar, del Gmelin, del Michel, dello Schnürer, del Charanis, ma anche quelle di storici non meno importanti, come Ernest Stein (soprattutto i primi quattro capitoli del secondo volume della sua *Histoire du Bas-Empire*) e gli Autori di alcuni contributi pubblicati nel secondo volume di A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* (Würzburg 1953, pp. 13-490), che al Dvornik è ben noto.

Infine va osservato che il papa Gelasio I, se ebbe tutte le responsabilità addebitategli dal Dvornik, non ebbe certamente quella di scrivere una lettera a un patriarca costantinopolitano di nome *Euthymius* (p. 809 e p. 952, nell'Index). La lettera in questione, nell'edizione di A. Thiel è indirizzata precisamente « ad Euphemium », anzi, per servirci delle stesse parole del Papa, « dilectissimo fratri Euphemio » (*Epistolae romanorum pontificum*, Brunsbergae 1868, p. 312). Ora il nome di Eufemio, patriarca di Costantinopoli negli anni 490-496, è ben conosciuto nelle fonti del sec. VI, sia greche (Theodor. Lect., *Hist. eccl.* II, 8-15: PG 86 a, 118 s.; Evagr., *Hist. eccl.* III, 32: PG 86b, 2664 s.; Malal., *Chron.* XVI: ed. Bonn, p. 400; cfr. Theophan., *Chron.*, A.M. 5981-5989: ed. de Boor, pp. 133-140) che latine (Marcell., *Chron.* ad a. 494 et 495: ed. Mommsen in MGH, Auct. Antiquissimi, XI, p. 94; Vict. Tunn., *Chron.* ad a. 491.492.496: ed. Mommsen, ibidem, p. 192). Il nome erroneo di Euthymius (in greco Εὐθύμιος) si trova solo in qualche cronista tardivo, come Giorgio Cedreno (*Hist. compendium*: ed. Bonn, pp. 626 s.).

C. Capizzi S.J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Lieferungen 47/48, Anton Hiersemann, Stuttgart 1965-1966, pp. 962-1275.

Con questi due fascicoli viene chiuso il tomo VI della pregevole opera che dovrebbe comprenderne 18. Certe irregolarità nel ritmo della pubblicazione fanno temere che essa stia attraversando un periodo di crisi. Mentre prima apparivano da 3 a 4 fascicoli all'anno ora abbiamo ricevuto soltanto due per gli anni 65 e 66 e ulteriormente nulla ci è arrivato. Nell'ultimo fascicolo il prof. Klauser comunica che è aumentato il numero degli editori i quali sono, oltre al Klauser, C. Colpe di Göttingen, A. Dihle di Cologna. B. Kötting di Münster e J. H. Waszink di Leiden. Auguriamo che il Lessico riprenda lo slancio di prima a vantaggio di tanti studiosi!

I due fascicoli ultimi contengono articoli di grande interesse accuratamente elaborati. Vorrei segnalare specialmente « Eusebeia » di Dieter Kaufmann-Bühler, « Eusebius von Caesarea » di Jacques Moreau, « Evagrius Ponticus » di Antoine e Claire Guillaumont, « Evangelium » di Otto Michel, « Exegese » di Heinz Schreckenberg, Günter Mayer e Wolfang Gerber sotto il triplice profilo dell'esegesi pagana, ebraica e cristiana rispettivamente.

Impariamo il profundo e pregnante senso dell'eusebeia che può sempre identificarsi con una certa religiosità e adorazione divina ma che ammette molte sfumature. La parola può comprendere l'etica come può alludere alla rettitudine del pensiero teologico. L'eusebés è passato ad essere un titolo onorifico che si attribuiva agli imperatori. L'autore avrebbe potuto moltiplicare i testi dei secoli IV e V nei quali eusebeia viene ad essere sinonimo di ortodossia, che non coincide esattamente col senso odierno del termine « pietà ». Per esporre la dottrina teologica di Eusebio di Cesarea, qui ritenuta mediocre, secondo l'opinione più comune, l'autore di quell'articolo avrebbe potuto giudicare la tesi esposta da A. Weber, ARXH, *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius v. Caesarea,* Roma 1964, più favorevole all'illustre storico. Su Evagrio Pontico il Guillaumont, già conosciuto per i suoi precedenti studi sul tema, mette in chiaro la spiccata personalità del mistico pur tratteggiando l'influsso che egli ha subito dal neoplatonismo, dallo stoicismo, dal gnosticismo e dal giudaismo ellenico. Nell'articolo sul Vangelo, piuttosto ritretto, credo che sarebbe stato utile menzionare il Diatessaron di Taziano che sembra un Evangeliario a scopo liturgico. Vi si legge, probabilmente come sinonimo di « euanggelion », il siriaco *Sabrâ ṭābā* sul quale cfr. R. Köbert in *Biblica* 42 (1961) 90-91. L'ampio articolo sui metodi esegetici offre una scelta di dati che aiutano a qualificare i principali esegeti ma che non dispensano da uno studio più approfondito e completo. Non so perchè S. Ireneo viene catalogato fra i Padri occidentali (1225). Le bibliografie, secondo lo stile del Lessico, vengono elencate seguendo l'ordine alfabetico degli autori anziché quello cronologico degli scritti.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Navakatesh J. Thomas, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen; Geschichte-Kirchenverfassung-Lehre* (= *Das östliche Christentum*, Abhandlungen, im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, Würzburg, hrsg. von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, Neue Folge, Heft 19), Augustinus-Verlag, Würzburg 1967, 239 S.

Der V., Priestermönch der jakobitischen Kirche Südindiens, will hier eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte, der Kirchenverfassung, der Lehre und der Riten der jakobitischen Kirche der Thomas-Christen geben. Er kritisiert die von Europäern verfassten Werke über die Malabar-Christen, deren Darstellung er lückenhaft findet. Der V. will diese Lücken als Inder ausfüllen. Die Arbeit ist von der philosophischen Fakultät der Universität Marburg als Doktor-Dissertation angenommen worden und geht auf eine Anregung Friedrich Heilers zurück.

Der Leser vermisst ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis am Anfang und einen alphabetischen Index am Ende des Buches.

Die verstreuten bibliographischen Angaben zu den einzelnen Kapiteln können ein Literaturverzeichnis nicht ersetzen. Eine geographische Karte wäre zum besseren Verständnis nützlich gewesen.

Das Buch ist mit vieler Liebe zur südindischen Kirche der Thomas-Christen geschrieben, die der V. als einen Teil der universalen orthodoxen Kirche betrachtet, zu der er auch die byzantinischen Kirchen rechnet (S. 221). Die dogmatischen Unterschiede in der Christologie sieht er -- wohl nicht mit Unrecht — als einen blossen Streit ums Wort an. Er hofft auf baldige Herstellung der Intercommunio zwischen den monophysitischen und den byzantinischen Kirchen (S. 235).

Am besten dokumentiert sind die ersten geschichtlichen Kapitel bis zum 4. über die Thomas-Christen in der portugiesischen Periode einschliesslich. Der V. nimmt in strittigen Fragen eine kluge und vorsichtige Haltung ein, so in der Frage der Evangelisierung Indiens durch den Apostel Thomas. Im Kapitel über die Geschichte der Tomas-Christen vor der Ankunft der Portugiesen berüchsichtigt er nicht die Tatsache, dass in den Quellen « Indien » nicht notwendig das heutige Indien bedeutet.

Kapitel 5 und 6 des historischen Teils über die jakobitische Periode und über die Gegenwartslage der Thomas-Christen befriedigen weniger. Man vermisst vielfach die Belege aus den ersten Quellen. Der V. sucht die Tatsache zu verschleiern, dass die Annahme des Monophysitismus und des westsyrischen Ritus durch einen Teil der Thomas-Christen in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet. Dass dieser Bruch ohne grosse Schwierigkeiten möglich war, beweist allerdings, dass der Nestorianismus bei den südindischen Christen nicht tief eingedrungen war. Gegen die Latinisierungstendenzen der Portugiesen haben sie sich mit aller Energie gewehrt. Sie wurde als Bruch mit der Tradition empfunden, die Einführung des Monophysitismus und des westsyrischen Ritus dagegen nicht.

Dass die Thomaschristen schon vor Ankunft der Portugiesen Beziehungen mit dem jakobitischen Maphrian hatten, der in Indien Jurisdiktion beansprucht hätte, und dass jakobitische Bischöfe bereits damals nach Indien gekommen wären, wird (S. 27) behauptet, aber es wird keinerlei Beweis dafür erbracht. (Über das Jurisdiktionsgebiet des Maphrians s. Peter Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance*, Berlin 1955, S. 22/23, wo Indien nicht aufgeführt wird. Über den Umfang der jakobitischen Missionstätigkeit s. Jean Dauvillier, *L'expansion de l'Eglise Syrienne en Asie Centrale et en extrême Orient*, in *L'Orient Syrien* I [1956] 76-87, wo von Indien nicht die Rede ist.)

Der Abschnitt über Aufbau und Leben der Kirche der Thomas-Christen (S. 67-85) ist sehr instruktiv. Problematisch erscheint es uns, wenn der V. im heutigen Katholikos der südindischen Kirche einen Nachfolger des Maphrians der jakobitischen Kirche sehen will. Das in Babylon erloschene Katholikat sei in Malabar wiederhergestellt

worden (S. 54). Das Maphrianat hat mit Babylon nichts zu tun. Unrichtig ist, was S. 69, Anm. 7 gesagt wird: der Primas des Ostens habe bei den Jakobiten ursprünglich « Katholikos » geheissen und der Name « Maphrian » sei erst eingeführt worden, als die Nestorianer ihren Primas « Katholikos » nannten. Das Amt des Maphrians entstand erst um 630, als die Nestorianer längst ihren Katholikos hatten. Der Maphrian wurde freilich später bisweilen auch « Katholikos » genannt (vgl. zur Sache Kawerau l.c. S. 21/22).

Die Darstellung der Glaubenslehre der jakobitischen Kirche Indiens ist reichlich summarisch und stützt sich kaum auf erste Quellen. Das Thema des Buches ist zu weit gefasst, als dass es möglich wäre, es in allen seinen Teilen mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu behandeln. Manches ist auch recht angreifbar, so wenn der V. (S. 107) den Primat des hl. Petrus im Apostelkollegium leugnet. Die meisten jakobitischen Autoren lassen diesen Primat gelten (vgl. W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955. S. 20-33; vom V. nicht zitiert).

Im ganzen bietet das Buch eine Fülle von wertvollen Informationen über die syrisch-orthodoxe Kirche der südindischen Thomas-Christen.

W. de Vries S.I.

F. Delaruelle - P. Ourliac - E.-R. Labande, *La Chiesa al tempo del Grande Scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, [= *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, cominciata sotto la direzione di A. Fliche e Victor Martin..., vol. XIV/1], ediz. ital. a cura di G. Alberigo, Editrice S.A.I.E., Torino 1967, pp. 589, 44 illustr. in tavv. f.t.

Questo volume, pubblicato nell'originale francese già nel 1962, presenta solo la prima parte della trattazione storica del periodo compreso fra la doppia elezione pontificia di Urbano VI e Clemente VII (1378) e l'abdicazione dell'ultimo antipapa, Felice V (1449). Qui leggiamo la storia « esterna » della Chiesa di tale epoca; nella seconda parte, pubblicata in francese nel 1964 ma non ancora in italiano, leggiamo invece la storia « interna ».

Gli Autori sono gli stessi per ambedue le parti, e fa meraviglia che in questa edizione italiana della prima parte il loro nome non compaia né nel frontespizio né altrove, contrariamente alla prassi seguita negli altri volumi della stessa serie.

Chi ha una familiarità qualsiasi con la materia trattata nel volume, si rende subito conto delle difficoltà di ricerca e di esposizione affrontate dagli Autori. È noto che il periodo storico in questione è non solo fra i più infelici, ma anche fra i più aggrovigliati della storia ecclesiastica. Eppure, mano mano che si procede nella lettura, si rimane ammirati della disinvolta eleganza con cui gli Autori hanno condotto a termine l'impresa. È altrettanto noto che la storia della « cattività

babilonese », dello «scisma d'Occidente » e del « conciliarismo » che ne seguì, ha fatto versare fiumi di inchiostro agli storici, i quali solo raramente sono riusciti a non farsi contagiare dalla partigianeria che spesso permea le fonti, anche le più autorevoli. Questo volume dà l'impressione che gli Autori abbiano saputo mantenersene immuni.

Armati dei metodi più moderni e raffinati della ricerca e critica storica, essi mostrano fin dall'Introduzione (pp. 7-19) di sapersi porre al di sopra e al di là dei soliti schemi polemici, che hanno fatto troppo spesso da schermo alla ricostruzione e all'interpretazione di un'epoca della storia ecclesiastica, afflitta da una crisi religiosa profonda e complessa, nella quale sfociavano non solo sviluppi e involuzioni di pensiero teologico, ma anche rivalità nazionali, interessi economici, ambizioni d'uomini di Chiesa e di Stato. E in realtà, se si vuol prescindere dalla complessa problematica accennata dagli Autori nell'Introduzione, è difficile evitare le condanne o le esaltazioni unilaterali. Proprio le varie prospettive risultanti da tale problematica possono « introdurre » il lettore alla comprensione spassionata di quella ridda tempestosa di avvenimenti che segnano: 1) lo scoppio dello scisma nel 1378; 2) i vani tentativi di rifare l'unione per mezzo delle trattative diplomatiche parallele degli « urbanisti » e dei « clementini », o mediante l'impiego della « via di fatto » (il ricorso alle armi a favore di una delle due obbedienze), della « via di cessione », della « via di sottrazione » e della « via di convenzione »; 3) la nascita del « gallicanesimo » e della teoria conciliare, la quale spinge lentamente all'idea di eliminare lo scisma seguendo la « via del Concilio Generale ». A Pisa, nel 1409, tale « via » condusse alle confusioni estreme della « Chiesa tricefala »; ma a Costanza, nel 1417, condusse all'unità. Era fatale che tutti i cedimenti e gli abusi commessi dalle parti in lotta durante lo scisma determinassero la rovina dell'autorità non solo dei singoli papi e anti-papi, ma dal Papato stesso, agli occhi dei credenti sia laici che ecclesiastici. Perciò fu inevitabile che la teoria conciliare facesse pagar caro il contributo dato alla restaurazione dell'unità, degenerando in « conciliarismo ». A Basilea si fecero gli ultimi sforzi per assoggettare il Papa all'autorità del Concilio. Il tentativo fallì soprattutto grazie all'abilità diplomatica di Eugenio IV, che giunse al successo eccezionale di sostituire il Concilio di Ferrara-Firenze a quello di Basilea e di conseguirvi l'unione con le Chiese d'Oriente.

Ma la vittoria del Papato, limitata da ombre e difficoltà d'ogni genere, non riuscì ad impedire che il « conciliarismo » contribuisse a creare l'atmosfera nella quale mezzo secolo dopo si sarebbe addensata una tempesta ben più grave e catastrofica.

Gli Autori, anche nelle note bibliografiche d'ogni singola parte e capitolo, fanno intuire che essi sono i primi a riconoscere il carattere provvisotio di certe loro interpretazioni e rappresentazioni di uomini e fatti. Ma siamo del parere che i futuri approfondimenti scientifici della materia non faranno invecchiare facilmente queste pagine. A modesto avviso di chi scrive, i loro pregi rendono il volume fra i migliori della collana. Non tutti i volumi confratelli presentano la stessa

modernità di prospettive, vastità di problematica, ricchezza di informazione diretta e indiretta, imparzialità di giudizio, chiarezza d'impostazione ed esposizione, sobrietà e vigore di stile.

L'edizione italiana si avvantaggia su quella originale francese non solo di qualche aggiornamento bibliografico, ma anche di una presentazione tipografica molto più decorosa.

C. CAPIZZI S.J.

Claudio SCHWARZENBERG, *Ricerche sull'assicurazione marittima a Venezia dal dogado di Pasquale Cicogna al dogado di Paolo Renier.* (= *Ius Nostrum:* Studi e Testi pubblicati dall'Ist. di St. del Dir. Ital. dell'Università di Roma, 11), Editore Giuffrè, s.l., 1969, pp. 180.

A differenza d'altri temi della storia del diritto italiano, quello dell'assicurazione marittima a Venezia non è stato fatto finora oggetto di ricerche esaurienti o, comunque, sistematiche. Eccetto qualche saggio particolare, finora non si avevano che ricerche frammentarie e pagine occasionali.

L'A., già ben noto per altre pubblicazioni su problemi di storia del diritto italiano e bizantino, ha voluto portare un suo contributo per colmare tale lacuna.

Il titolo delimita molto bene il campo di queste sue « ricerche » sia nella dimensione spaziale (Repubblica di Venezia) che in quella cronologica (secoli XVII-XVIII). L'A. giudica necessaria tale delimitazione per scartare le facili confusioni che sogliono insidiare le indagini sullo svolgimento storico degli istututi giuridici. Ciò tuttavia non gli ha impedito — e non doveva — di rifarsi spesso, sia pure per accenni, ad altre epoche e ad altri Stati, tutte le volte che l'abbia richiesto la chiarezza dell'esposizione.

Le prime sessanta pagine, cioè tutto il capitolo I, hanno un carattere prevalentemente introduttivo rispetto al tema specifico delle ricerche. L'A. vi descrive ed analizza rapidamente le varie definizioni date ai concetti di « assicurazione », « contratto assicurativo », « impresa assicurativa », ecc.; vi discute il modo in cui si sia verificato storicamente il passaggio dal « mero contratto aleatorio » dei tempi antichi e medievali all'impresa assicurativa « in senso moderno », cioè tecnicamente e industrialmente organizzata (pp. 1-10). Tali precisazioni sono seguite dalla critica dell'A. alle teorie che vorrebbero scorgere la genesi dell'istituto assicurativo moderno nelle varie istituzioni dell'Oriente antico e del mondo greco-romano a scopo assistenziale (dimenticando che, mentre tali istituzioni miravano all'assistenza reciproca e alla protezione degli associati soltanto, l'impresa assicurativa moderna mira, soprattutto, al lucro) e l'origine dell'assicurazione a premio nel vecchio « prestito o cambio marittimo » (pp. 12-16). Per l'A., che conviene su questo punto con una tesi del Calasso, la genesi

dell'assicurazione a premio va ricercata nell'ambiente mercantile italiano del tardo sec. XIII e del principio del sec. XIV, nel quale si verificò la cosiddetta « rinascita giuridica medievale », determinata, com'è noto, dalla crisi del feudalesimo e della sua economia chiusa, a cui corrispose il trionfo della vita comunale e della economia cittadina. Fu allora che si vide la ricomparsa o comparsa del mercante-imprenditore come espressione della rifiorita economia monetaria (pp. 17-25). A questa premessa ne segue un'altra.

Chiarito con esattezza che le sue indagini verteranno su uno dei periodi più discussi della storia veneziana (1585-1779), l'A. si cura di offrire al lettore una « visione chiara » della crisi economica — endemica, nonostante i suoi alti e bassi — che afflisse la Serenissima in quel lungo periodo; lo scopo è evidente: porre le premesse per la comprensione della evoluzione storica dell'assicurazione marittima a Venezia. La crisi viene illustrata soprattutto nelle sue cause: la pressione turca; la conseguente perdita delle maggiori colonie levantine, lo spostamento degli investimenti del patriziato veneto dai traffici marittimi e dalle industrie navali e manifatturiere alle campagne dell'entroterra; le pestilenze che décimano la popolazione; la formazione degli imperi coloniali del Portogallo, della Spagna, dell'Olanda e dell'Inghilterra, che spostano l'asse del commercio internazionale verso l'Atlantico e tolgono a Venezia la funzione di porto intermediario fra l'Oriente e l'Occidente; la politica dell'Austria che favorisce il porto di Trieste a spese di quello di Venezia; le insidie sempre più pericolose dei corsari e pirati di varie nazionalità che infestano gran parte del Mediterraneo, fino all'Alto Adriatico (gli Uscocchi); lo sviluppo vigoroso delle industrie tessili inglesi, francesi e olandesi che invadono i mercati levantini ed italiani con prodotti meno costosi di quelli veneziani; la sostituzione graduale della flotta veneziana da parte di flotte straniere; l'inadeguatezza ed arretratezza del sistema daziario veneziano; la corruzione amministrativa — e infine la crisi monetaria in cui cominciò a dibattersi la Serenissima all'inizio del Settecento (pp. 25-60).

Entro la cornice di questo quadro dalle tinte fosche acquistano rilievo e colori inattesi i documenti superstiti — e sono molti — sull'assicurazione marittima veneziana. Questa ci si presenta continuamente nella doppia luce di istituto molto apprezzato, e, nel contempo, in via di rapida evoluzione.

Secondo un documento del 1693, l'assicurazione è la « Madre del Traffico Marittimo, senza cui, pochi vogliono esponer al rischio del Mare, alla rapacità de Corsari, alli tanti altri infortunij del Caso, degl'elementi, degl'huomeni li loro Capitali » (p. 83). In un altro documento del 1704 si fa notare al governo che imporre tasse alle « Sigurtà è un ferire mortalmente il cuore del negotio », andare contro l'interesse pubblico, « perché essendo le Sigurtà la pupilla del negotio, offesa che sia questa, offeso resta il negotio » (p. 159, n. 61). Questi termini patetici non sarebbero comprensibili se si astraesse dalle circostanze particolarmente rischiose in cui si svolgevano i traffici veneziani dell'epoca.

L'evoluzione dell'istituto assicurativo veneziano è studiato dall'A. per spaccati, se possiamo così esprimerci. Egli, sulla scorta di documenti per la stragrande maggioranza ancora inediti, indaga: quando e come furono istituite o sciolte varie Compagnie di assicurazione; quale fosse la natura giuridica del contratto assicurativo praticato nella piazza realtina e quale fosse il suo oggetto; quale fosse la funzione del « mezzano di sicurtà » o « sensale » (oggi: agente d'assicurazione); quali fossero gli obblighi contrattuali dell'assicuratore e dell'assicurato; quale fosse la forma del documento principale del contratto assicurativo, detto « polizza »; come si sia sviluppato il concetto di « premio » e quali fossero i criteri per valutare i beni assicurati.

Certi documenti dimostrano che non mancarono tentativi di monopolizzare la funzione del « mezzano » o di assicuratore. Tali tentativi, almeno fino alla seconda metà del sec. XVIII, fallirono grazie al senso di libertà di molti membri del Senato veneto.

Quando e come sorse a Venezia l'assicurazione delle persone? L'A. mostra che essa non nacque durante (a causa del) e meno ancora commercio degli schiavi, praticato a Venezia per secoli interi nonostante le leggi in contrario. Gli schiavi vennero equiparati sempre alle *cose*; la loro assicurazione, se mai c'era, era accomunata a quella del resto del carico...

Il contratto assicurativo di persone nacque quando, in seguito a una specie di nemesi storica, il pericolo di cadere in schiavitù divenne sempre più grave proprio per i mercanti veneti ed europei in genere, ad opera dei Turchi, dei Barbareschi e dei corsari e pirati. È noto che a tale pericolo si cercò di ovviare, in un primo tempo, istituendo fondi e opere pie per la « redenzione degli schiavi ». Ma quando, verso la fine del sec. XVI, a Venezia tali opere languivano per deficienza di mezzi, nacque l'assicurazione sopra la vita, in genere per un anno, a favore di chi faceva una o più traversate marittime. Il nome che fu dato a tale forma d'assicurazione è molto significativo: « assicurazione sopra la libertà ». Dunque ci si assicurava di esser liberati nel caso che si perdesse la libertà (cfr. soprattutto le pp. 151-154).

Questa serie di ricerche conduce l'A. all'epoca in cui venne elaborato il famoso *Codice della Veneta Marina mercantile* (pubblicato nel 1786), che, nei 43 articoli del titolo VI dedicato interamente all'assicurazione, segna un passo decisivo verso la forma moderna dell'istituto assicurativo. A tale progresso avevano già preluso i già accennati tentativi di costituire qualche grande Compagnia capace di spazzar via i numerosi « banchi » e « cancelli » rimasti allo stadio artigianale, e le proposte di tassare i contratti di assicurazione in modo specifico e progressivo. Tali tentativi e tali proposte vennero finalmente attuate quando la Serenissima si trovò in una permanente crisi finanziaria, che, forse, contribuì indirettamente alla sua rovina, segnata definitivamente nel Trattato di Campoformio.

Ma va rilevato anche con l'A. che il progresso del Codice suaccennato è dovuto anche agli influssi irresistibili del « secolo dei lumi »:

si aspirava a una legge universale ed uniforme (p. 163). Nondimeno, non sarebbe giusto tacere che l'elaborazione del titolo VI fu lunga, laboriosa, attuata con spirito di sorprendente democrazia (pp. 164 ss.).

Questo rilievo, suggerito dalla lettura diretta delle fonti trascritte e commentate dall'A., ne richiamerebbe molti altri. In questa sede ci limitiamo a far notare che questo volume offre abbondante materia di riflessione anche allo storico della Chiesa. Attraverso le vicissitudini di un istituto giuridico, si viene in rapporto con una realtà quotidiana di amicizie e inimicizie internazionali che contribuirono non poco ad approfondire il solco che divise — e continua a dividere — sul piano religioso l'Oriente e l'Occidente. Non per nulla certe imprese piratesche fra cristiani ebbero il sapore tossico di guerre di religione.

C. Capizzi S.J.

Artistica et Archaeologica

Irene Nowikowa, *Eine anonyme russische Handschrift des XVII. Jahrhunderts*. Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen 1968. S. 56; Faksimileteil: 35 Blätter, verso Text, recto Tafeln, darunter acht farbige.

Die vorliegende mit Einleitung und Anmerkungen und einem trefflichen Schlusswort, das man eigentlich am Anfang erwartet hätte, versehene Faksimile-Ausgabe einer nicht vollständigen, für das gewöhnliche Volk bestimmten religiösen Bilderschrift bietet einen sehr brauchbaren Beitrag für die Kenntnis der Volksfrömmigkeit zu Anfang der « petrinischen Zeit ». Die Zeitangabe stammt von der Herausgeberin. Es sind darin viele frühere Elemente enthalten wie z.B. auf Blatt 8 der Paradiesvogel Sirin, der schon im « Kronograf » zu Anfang des XV. Jahrhunderts erwähnt wird. Er war in sehr frühen Blockdrucken zu sehen. Oft übersieht man ja, dass es neben den auch für damals als « Gebildete » anzusehenden Kreisen und neben den Mönchen das « einfache Volk » mit seiner ihm eigenen Geisteshaltung gab. Wie hätten sonst im XVII. Jahrhundert die « Altgläubigen » solchen Einfluss gewinnen können! Ob nicht die Schrift auch aus solchen Kreisen stammt?

Die Herausgeberein sagt uns nicht, wo dieselbe liegt und wie sie an ihren heutigen Platz gekommen ist. Das wäre schon von Vorteil gewesen. Auch die Texte zu den Tafeln um 17 und 18 verso und recto sind durcheinandergeraten. Schlimmer aber ist, dass sie auf S. 16 im Kreuznimbus Christi das griechische Wort ὁ ὤν nicht versteht sondern es mit OT O H transskribiert. Diese Selbstbezeichnung Gottes aus dem Buch Exodus sollte jemandem, der sich mit byzantinischen religiösen Bildern beschäftigt, bekannt sein.

Wir wünschen der Verfasserin, dass sie nicht nur den angekündigten linguistischen Teil ihrer Arbeit herausgeben möge, sondern auch den einen oder anderen ähnlichen Traktat finden und zugänglich machen könne.

A. M. Ammann S.J.

J. NASRALLAH, *Architectes d'art religieux de la Syrie centrale et septentrionale des villes mortes de Syrie du IVe au VIe siècles.* Communication présentée aux journées archéologiques de Châlons-sur-Marne (mai 1966), Paris 1966, pag. 28.

In dem vorliegenden begrüssenswerten Vortrag zeigt uns J. Nasrallah eine ganz andere Art der syrischen Kirchenarchitektur schon des vierten Jahrhunderts auf, als wir sie in dem einfachen gottesdienstlichen Raum in Dura-Europos in der Wüste finden. Die vielen Architekten, die er leider nur nach griechischen Quellen, ohne sich nach syrischen Texten umzusehen, anführt, hatten auch in dem Kalkstein, der ihnen zur Verfügung stand, ein ganz anderes Baumaterial vor sich als die Bewohner von Dura Europos. Darum erstellten sie gross-räumige schwere Bauten, die sich vor jederman sehen lassen konnten. Nasrallah führt uns eine Anzahl derselben im Bild und durch seine Beschreibung vor. Ganz offenbar war aber auch das geistige Klima in Mittel- und Nord-Syrien dem Christentum günstiger als es dies an der Militärgrenze im Osten war.

In einem zweiten Teil möchte der Verfasser das syrische Gebiet, als zum Einflussgebiet des « Mittelmeer-Raumes » gehörig aufzeigen und auch im fernen Gallien Spuren syrischer Baukultur nachweisen. Dass im VI. Jahrhundert solche Ost-West Verbindungen bestanden, wissen wir auch aus Beigaben in den fernen englischen Königsgräbern. Für die Architektur aber sind die entsprechenden Studien noch nicht abgeschlossen. In diesem Zusammenhang hätte Nasrallah vielleicht auch auf die alte Siedlung von Ugium am Ostrand der Camargue südlich von Arles hinweisen können, deren Kirchenruine mir syrische Einflüsse zu verraten scheint [1]. Weitere Studien auf dem Gebiet der syrischen kirchlichen Kultur sind sehr zu begrüssen.

A. M. AMMANN S.J.

The excavations at Dura-Europos. Final report VIII, Part II, Karl H. KRAELING, *The Christian Building.* New Haven 1967, Seiten 233, Tafeln 46, Planzeichnungen 8.

Der vorliegende Schlussbericht über das bei den Ausgrabungen in Dura-Europos zutage gekommene christliche Versammlungshaus enthält viel mehr als der Titel vermuten lässt. Der leider früh gestorbene Dr Karl H. Kraeling legt dort zuerst einen sehr ins Einzelne gehenden « Grabungsbericht » sowohl über das vorbefindliche heidnische Wohnhaus wie über das aus diesem umgebildete christliche

(1) Cf. H. ROLLAND, *Fouilles de Saint Blaise*, Paris 1951, Supplément à Gallia, 3. Hinweis von Prof. V. Saxer am Pont. Ist. Archaeologiae sacrae, Rom.

Versammlungshaus vor. Dann beschäftigt er sich zu wiederholten Malen, jedesmal unter einem anderen Blickwinkel mit den wahrhaftig nicht sehr zahlreichen und meistens auch nur schlecht erhaltenen Freskozeichnungen. Als Kunstwerke sind sie kaum zu werten. Er versucht aber, — und dieser Versuch ist sicher aller Beachtung wert — sie geistesgeschichtlich und religionsgeschichtlich auszuwerten. Genauso wie er das Gebäude an sich — an dem der absolute Mangel eines eucharistischen Tisches auffällt — im Rahmen der christlichen vorkonstantinischen Mittelmeer-Architektur darstellt, war doch die römische Religionsgesetzgebung auch in der syrischen Wüste geltend!, so zeigt er in fast scholastischer Weise, jedesmal « per exclusionem », wie die Bilder selbst und ihre Anordnung um die als Taufbrunnen eindeutig sichergestellte Wanne nicht dem religiösen Gedankenkreis der Kultur des Mittelmeerbeckens, sondern einer von dieser verschiedenen vorder-asiatischen Auffassung der christlichen Religion angehören. Damit wird dieser « abschliessende » Grabungsbericht aus einem archäologischen « Schlusswort » nicht nur zu einer grossen äusserst verdienstvollen Arbeit der amerikanischen Yale University und der französischen Akademie des inscriptions et des belles lettres zur Denkmalkunde, sondern auch zu einem sehr wertvollen Beitrag zur Geistes-Geschichte der christlichen Religion überhaupt über den Bereich der Mittellmeerkultur in das vorderasiatische Gebiet hinein. Man sieht an diesem Beispiel klar, welch bedeutsame Verdienste um wissenschaftliche Erkenntnisse die Zusammenarbeit verschiedener Wissenschaften, in unserem Fall der Archäologie und der frühchristlichen Literaturwissenschaft haben kann.

Man kann dem bedeutsamen Buch einen grossen Kreis von Lesern wünschen, die sowohl dem darin vertretenen Thema wie der Form, in welcher es dargeboten wird, gewachsen sind.

A. M. Ammann S.J.

Byzanz und der christliche Osten von W. F. Volbach und Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Propyläen Kunstgeschichte Bd. III.* Berlin 1968. Textseiten 1424, Tafelseiten 484 mit 613 Abbildungen, davon 53 farbig; 52 Zeichnungen und eine Karte im Text.

Ganz ohne Zweifel ist das hier zur Besprechung vorliegende Buch für alle, die sich mit der byzantinischen Kunstgeschichte beschäftigen, Anlass nicht nur zu stets neuer Freude am Gegenstand ihrer Studien, sondern auch eine immer von neuem sich bietende Gelegenheit, bei allgemein anerkannten Fachleuten neue Einzelheiten ihres Studiengebietes zu erlernen.

Die 2 grossen Übersichtsabschnitte von Volbach und Dosogne am Anfang des Bandes beschäftigen sich in klarer und doch gewählter

Sprache vor allem mit den im Ablauf der Jahrhunderte verschiedenartig wechselnden Erscheinungen der Kunstbetätigung im Metropolitangebiet des byzantinischen Reiches, aber auch mit dem modernen Forschen und mit dem heutigen Verstehen dieser Kunstbetätigung. Am Ende dieses 158 Seiten umfassenden Abschnittes ist der Bilderteil eingeführt. Nach einer einzigartig reichen Sammlung von Tafeln und Bildern folgt von S. 163 an das, was die Herausgeber « Dokumentation » nennen, also Literaturangaben, Kommentare und Erläuterungen zu den einzelnen Bildern. Wenn man nun die einzelnen Kapitel dieser Dokumentation, die vor allem Studienmaterial enthalten, liest, so sieht man, dass sie in zwei grosse Gruppen zerfallen. Der erste Teil ist nach Sachgebieten geordnet; er beschreibt also die « Mosaikkunst und Wandmalerei », die « Ikonenmalerei », die « Buchmalerei », das « Kunsthandwerk », die « Plastik ». Ein eigenes Kapitel ist der « Kapitellkunst » gewidmet; das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der « Architektur ». Der zweite Teil hingegen behandelt die byzantinische Kunst in den verschiedenen Ländern des « christlichen Ostens », also in den Randgebieten und Nachbargebieten des byzantinischen Kulturbereiches: in Bulgarien, Jugoslawien, Rumänien, in Russland, Georgien, Armenien, in Syrien und auch in Ägypten, Nubien und Äthiopien. Mit der Behandlung dieser letzteren, afrikanischen Kulturgebiete dürfte diese Kunstgeschichte an der Spitze aller übrigen ähnlichen Werke stehen.

Zwei Eigentümlichkeiten fallen bei dem bisher Gesagten auf. Erstens: Die Bilder sind nicht zeitlich, sondern nach den Kapiteln, wie sie aufeinander folgen, geordnet und zweitens die Verfasser der einzelnen Abhandlungen sind alles Männer und Frauen die in ihrem Land und über dessen Grenzen hinaus, also in der « Republik der Gelehrten » hochangesehen sind. Der Verlag kann stolz darauf sein, eine solche Anzahl so bedeutender Mitarbeiter gefunden zu haben, wie dies etwa Manolis Chatzidakis von Athen, Viktor Lasarew von Moskau, Svetozar Radojčič von Belgrad, Fernanda di Maffei von Rom und Jules Leroy von Paris sind. Mit der Erwähnung dieser Namen will der Verfasser dieser Besprechung keinem der Nicht-Genannten Unrecht getan haben. Man müsste eigentlich alle Mitarbeiter mit Namen nennen. Die Tatsache, dass manche Namen von bedeutenden Gelehrten fehlen, zeigt die erfreuliche Tatsache an, dass die Zahl der Männer und Frauen, die sich diesen Studien widmen, gewaltig zunimmt. Das hätte um die Jahrhundertwende niemand zu prophezeien gewagt.

Erwähnung verdient darum auch das sehr gut gefüllte Litteraturverzeichnis. Zu bemerken ist hier — dies sei nur nebenbei gesagt — dass der dort aufgeführte Verfasser des Buches: « La pittura sacra bizantina », ebensowie der Verfasser dieser Besprechung « Ammann » mit Doppel - « n » heisst. Dies käme für die nächste Auflage in Betracht. Neben solchen mehr gelegentlichen Anmerkungen muss man aber in einer Besprechung auch anführen, was einem bei der aufmerksamen Lesung aufgefallen ist. Und bei einem Buch von solcher Spannweite

wird immer das eine oder andere anzumerken sein. Darum will ich zuerst zu den Bildern sprechen.

Ein Vergleich der farbigen Bildertafeln mit ihrem Original, etwa in der « Biblioteca Apostolica Vaticana », ergibt, dass die Farbenwiedergabe überraschend getreu ist; das ganze Bild erhält aber durch den Glanz über dem Farbenbild ein ganz anderes Gesicht, als es das in Wirklichkeit hat. Bei den Schwarz-Weisstafeln erhöht diese Art des Druckes die Eindringlichkeit des Bildes. Dort scheint sie mir recht angebracht zu sein. Die farbigen Bilder hingegen werden verändert. Ich habe das schon einmal bei der Besprechung eines der grossen Tafelbände des Verlags Skira in Genf angemerkt. Manches Mal scheinen etliche Schwarz-Weissbilder auch nur fast willkürliche Ausschnitte des bei der Beschreibung des Gesamtbildes im Text angekündigten Bildinhalts zu sein.

Am meisten aber fällt auf, wie die einzelnen Bilder lokalisiert werden. Verschiedene Handschriften der Biblioteca Vaticana oder auch Gegenstände z.B. aus der Sakristei von St. Peter werden nach ihrer Herkunft falsch bezeichnet. Es steht fast immer « Rom »; das ist wissenschaftlich falsch. Die vatikanische Bibliothek wie die Sakristei von St. Peter liegen in der Vatikanstadt, die geographisch von der Stadt Rom umschlossen wird. Kein Kunsthitoriker wird aber die darin aufbewahrten Handschriften und Gegenstände in « Rom », sondern eben im « Vatikan » suchen. Darum muss man das auch so angeben. Ebenso sind wenigstens einige Male Handschriften der Bibliothek nicht so bezeichnet, wie sie im Katalog angeführt werden; sie sind also nur schwer nachweisbar. Damit verliert aber der Bilderteil und nur dieser nicht zwar als Erläuterung zum Text, wohl aber als wissenschaftliches Hilfswerkzeug an Wert. Dasselbe ist zu sagen, wenn bei einem byzantinischen Kunstgegenstand etwa eine amerikanische Stadt ohne weitere Angaben als Aufbewahrungsort angegeben wird. Wer kann ihn dort finden?

Zu dem oben erwähnten so wertvollen Übersichtsbericht von J. Lafontaine Dosogne ist eine Richtigstellung nötig. Auf S. 93 wird gesagt, dass Papst Leo IX. den Patriarchen Michael Kerullarios im Jahre 1054 exkommuniziert habe. Leo war aber schon in Rom gestorben, als Kardinal Humbert von Silva Candida in Byzanz höchst überflüssigerweise die Exkommunikationsbulle auf den Altar der Sophienkirche legte. Dies « Anathem » wurde vor kurzem bei Gelegenheit des « zweiten » und nicht des « dritten » vatikanischen Konzils, wie ebendort fälschlicherweise zu lesen steht, aufgehoben.

Wenn alle übrigen Bände der Propyläenkunstgeschichte ebenso ihrem Zweck entsprechen, wie dies der dritte Band derselben über: « Byzanz und der christliche Osten » tut, so kann man dem Verlag und den Herausgebern zu ihrer Leistung nur dankbar Glück wünschen.

A. M. Ammann S.J.

Synthronon, Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age, Recueil d'Études par André GRABAR et un groupe de ses disciples. (= Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, tom. II). Paris 1968, pag. 248.

Sotto il titolo un po' ricercato di « Synthronon » — parola presa dall'uso liturgico bizantino — André Grabar come « presidente » e uno stuolo dei suoi discepoli, per lo più francesi, come « colleghi » pubblicano una serie di studi su oggetti di arte e archeologia della « tarda antichità » e del nascente medio evo. Tre delle quattro grandi parti della collezione si occupano prevalentemente di monumenti orientali.

La prima parte è chiamata: « Antiquité et Paléochrétien » (pag. 1-67), la seconda « Orient chrétien et musulman » (pag. 69-114), la terza « Byzance » (pag. 115-151) et soltanto la quarta: « Occident » (pag. 153-245).

Appare evidente che fra i 22 contributi di specialisti sui loro campi di lavoro — malgrado il rispetto che si porta verso ciascheduno di loro — alcuni ci interessano più degli altri e di questi vogliamo occuparci in questa peraltro breve presentazione.

I due primi saggi di André Grabar e di Hjalmar Torp trattano con maestria di alcune questioni speciali dell'arte religiosa copta — oggetto, dopo l'esposizione di arte copta a Essen in Germania, più in vista che non prima.

Due altri articoli studiano edifici ecclesiastici fra di loro molto distinti. L'uno del noto conoscitore delle chiese di Cappadocia nell'Asia Minore, N. Thierry, tratta delle pitture della chiesa forse preiconoclasta N° 1 di Balkan Dere; l'altro, della penna di Geneviève Morachini-Mazel, ci fa fare la conoscenza di una chiesetta, finora, del tutto sconosciuta, a Linguizetta in Corsica che la scopritrice data nel sec. V con una rinnovazione nel sec. IX. Così aumenta il numero di chiese paleocristiane nel bacino occidentale del mediterraneo e ne siamo grati.

Il primo contributo della terza sezione chiamata « Byzance » esorbista dal contenuto del resto del libro. Tratta di una questione teologica. Jean Meyendorf propone in una maniera netta e chiara le ragioni teologiche che furono fatte valere durante le lotte iconoclastiche dell'una e dell'altra parte pro o contro la liceità, anzi contro la possibilità di dipingere una immagine del Cristo: Dio e Uomo. Gli altri tre scritti di questa sezione che trattano di questioni iconografiche ed iconologiche meritano ognuno il nostro interesse, ma non è possibile di trattare a lungo in questo luogo dei singoli articoli. Molto interessante è l'articolo di Gordana Babić « L'image symbolique de la 'Porte fermée' à Saint-Clément d'Ohrid ». L'autrice nomina oltre gli affreschi simbolici della Vergine nel nartece della chiesa anche i due apostoli San Pietro e San Paolo. San Pietro vi figura come l'uomo che porta sulle sue spalle la chiesa — una rappresentazione assai rara fra gli affreschi balcanici. Forse sarebbe stato opportuno ricordare anche questo fatto.

Della quarta sezione del libro chiamata «Occident» ci ha interessato di più l'articolo di Marie-Madeleine Gauthier (Sèvres) «La clôture émaillée de la confession de Saint Pierre au Vatican, lors du Concile de Latran IV, 1215». Se uno come noi ha sempre dinanzi agli occhi le sei figure smaltate di questo ornamento conservateci dopo 7 secoli, tenta evidentemente di farsi un'idea del loro posto al di sopra dell'apertura del pozzo che porta al luogo della sepoltura dell'apostolo. La soluzione che ci dà la Sig[ra] Gauthier è davvero molto differente dall'abituale — e interessante, sebbene i nuovi elementi che apporta non sembrino convincenti. Tale giudizio non diminuisce peraltro il valore dei molteplici studi fatti in questo lavoro; essi portano, sotto questo rispetto, avanti gli studi di un monumento unico nella storia non solo dell'arte universale, ma anche del cristianesimo in genere.

A. M. Ammann S.J.

Ignazio Mancini, *Le scoperte archeologiche sui Giudeo-Cristiani* (= *Collectio Assisiensis 6*) Studio Teologico «Porziuncola», Assisi *1968*, 159 pp. et XVI pl. hors texte.

Depuis les années '50, époque des grandes découvertes, études et controvèrses sur le Judéo-Christianisme palestinien, beaucoup d'encre a coulé. Dans sa préface le P. Mancini se propose de tracer l'histoire des découvertes archéologiques concernant le judéo-christianisme primitif, ce en quoi il réussit très bien. Il nous en donne une vue très complète et systématique; il suffit, en effet, de regarder la table des matières. Il divise son histoire des découvertes en deux parties: la première de 1873 à 1953 et la deuxième de 1953 à nos jours. Ce sont aussi les deux premiers chapitres.

Dans le premier chapitre l'auteur nous donne une brève revue des découvertes archéologiques faites avant les années '50 et des controvères et des publications qui en ont suivi. A noter, surtout, la découverte des ossuaires de Bat'n el-Hawa et de Talpiot. L'auteur a bien mis en relief «l'affaire» Sukenik, ainsi que l'article, quelque peu contesté, du P. Bagatti: *Resti Cristiani in Palestina anteriori a Costantino?* dans la *Rivista di Archeologia Cristiana* 26 (*1950*).

C'est dans le deuxième chapitre que nous pouvons voir clairement la méthode suivie par l'auteur. On serait tenté de la qualifier de simple et, peut-être même, de facile si l'on ne se rend pas compte de la patience qu'il fallait pour donner en si peu de pages un aperçu si complet des fouilles et des découvertes faites dans les sites judéo-chrétiens de Palestine. On y trouve un résumé très précis de l'histoire des découvertes et de leurs publications ainsi que des commentaires et des appréciations qui ont suivi. A ce propos, il sera bon de parler ici des huit pages de bibliographie que le P. Mancini nous donne au début de son livre. C'est une bibliographie aussi riche qu'exhaustive: fruit d'une recherche patiente et laborieuse. Il suffit, en effet, de voir le

nombre des comptes rendus des œuvres principales des PP. Bagatti et Testa.

Le troisième chapitre qui s'intitule *Le Pubblicazioni* traite surtout des publications faites par les PP. Testa et Bagatti et spécialement de leurs livres *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani* et *L'Eglise de la Circoncision.* Le P. Mancini affirme souvent que le P. Bagatti a toujours eu soin d'interpréter les monuments judéo-chrétiens dans la lumière de la littérature judéo-chrétienne. Nous ne pouvons donc être d'accord avec l'auteur que le livre du P. Danielou *Théologie du Judéo-Christianisme* ne touche pas directement au sujet de ce livre.

Dans le quatrième et dernier chapitre l'auteur donne un bref aperçu des principales contributions de l'archéologie « judéo-chrétienne ». Selon l'auteur, ces découvertes, loin d'intéresser seulement l'archéologue ou l'amateur d'antiquité, se sont révélées d'un intérêt plus vaste et plus général embrassant presque la totalité des sciences ecclésiastiques: Histoire de l'Eglise (spécialement la topographie de la Palestine), Liturgie, Patrologie et même l'œcuménisme. Ce chapitre est ensuite divisé en deux parties: la première montre comment ces découvertes contribuent à une plus grande connaissance de l'origine des sanctuaires chrétiens en Palestine; la deuxième; plus brève, traite du rapport entre ces découvertes et l'œcuménisme. On aurait voulu cependant que cette deuxième partie qui touche à une question d'actualité soit plus développée et plus claire.

Notons, enfin, les index qui seront d'une aide précieuse pour ceux qui voudront consulter ce livre et qui sont indispensables pour un tel livre. Les seize planches hors texte constituent une assez bonne documentation photographique sui sans être extraordinaire est, néanmoins, suffisante.

J. Buhagiar S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Gilles GAIDE, *Jérusalem, voici ton Roi* (= Lectio Divina 49), Les éd. du Cerf, Paris 1969, p. 202.

L'origine de Zacharie 9-14 (Deutéro-Zacharie) est controversée. Le problème est particulièrement complexe. Le Père Gaide, bénédictin, professeur d'Écriture Sainte à Madagascar, cherche un élément de synthèse permettant d'assimiler les apports positifs de tant de recherches précédentes. Cet élément clef, comment le dégager, sinon par l'analyse du genre littéraire de l'ouvrage. Car ce qui caractérise ce morceau, ce n'est pas le sujet traité, mais la manière dont il est traité. La pensée est complexe et se developpe dans trois directions. Dès lors une interprétation complète de *Za* 9-14 doit tenir compte de cette perspective tripartite.

T. Š.

Jean CHRYSOSTOME, *A une jeune veuve. Sur le mariage unique.* Introduction, traduction et notes par Bernard GRILLET. Texte grec établi et présenté par Gérard H. ETTLINGER, S.I. (= Sources Chrétiennes 138), Les éd. du Cerf, Paris 1968, p. 228.

Les deux opuscules, qui apparaissent presque toujours ensemble dans la tradition manuscrite, complètent le traité sur la *Virginité* que le P. Musurillo et M. Grillet avaient publié en 1966 (S.C. 125). Il semble cependant que les deux ouvrages doivent être considérés séparément, si l'on veut déterminer aussi bien la date de composition que les destinataires respectifs. Le discours *Ad viduam juniorem,* adressé à la veuve de Thérasios, joint aux consolations une exhortation à persévérer dans la viduité, dont la grandeur et les mérites sont célébrés. Le traité *Sur le mariage unique* incite les femmes qui n'ont été mariées qu'une fois (la veuve *monandros*) à considérer la superiorité de la viduité sur les secondes noces. M. Grillet situe les écrits de Chrysostome par rapport aux idées admises dans l'Antiquité païenne et par rapport à la tradition chrétienne. Car les secondes noces, comme le mariage, ont donné lieu dans les débuts du christianisme à des controverses ardentes.

T. Š.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*. Intr., texte critique, trad. et notes de É. des PLACES (= Sources Chrétiennes, 5 ter), Les éd. du Cerf, Paris 1966, p. 218.

On trouve dans ce volume une réimpression de l'édition précédente (la seconde), corrigée de quelques fautes matérielles et surtout augmentée d'une bonne dizaine de pages de notes. Le P. des Places explique pourquoi il n'a pas « refondu » tout son livre; il lui semble encore prématuré d'utiliser les « homélies macariennes ». Mais la nécessité de faire une nouvelle édition des œuvres de Diadoque suffit à en prouver l'importance et la valeur.

T. Š.

Dictionnaire de Spiritualité, fascicoli XLIV-XLV, Beauchesne, Parigi 1968, col. 1-576 (*Haakman-Hoeger*).

Fra i numerosi articoli di questi due fascicoli ce ne sono che trattano questioni orientali: *Hellénisme et spiritualité patristique* (P. Th. Camelot), *Hermas* (J. Paramelle, P. Adnès), *Hésychasme* (P. Adnès), *Hésychius de Jérusalem* et *Hésychius le Sinaïte* (J. Kirchmeyer), *Hippolyte de Rome* (M. Richard).

T. Š.

TEODORO STUDITES, *Jamben auf verschiedene Gegenstände*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar besorgt von Paul SPECK (= Supplementa Byzantina, Band 1), Walter de Gruyter, Berlin 1968, S. 340.

Das literarische Genos des Epigramms ist eines der ältesten der griechischen Literatur. Es ist auch die Literaturform des Altertums gewesen, in der die Christen zu ihrem Fortleben beigetragen haben. Die Epigramme des Theodoros Studites waren nicht als Kunstwerke für irgendeinen Leserkreis bestimmt, sondern dienten praktischen Zwecken. Mit wenigen Ausnahmen richten sie sich an seine Mönche oder haben Bezug auf andere Klöster, und viele sind wahrscheinlich sogar inschriftlich angebracht gewesen, damit sie als ständige Ermahnungen und Hinweise dienen konnten. Vorliegende Arbeit, die ursprünglich als Dissertation in Bonn vorgelegen hat, ist eine kritische und gut kommentierte Ausgabe der Jamben mit der deutschen Übersetzung.

T. Š.

Piero SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*. Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1967, p. 200.

Lo pseudo-Dionigi afferma espressamente, nell'ultimo capitolo dei Nomi Divini, che il linguaggio è un dono di Dio. Da ciò appare come

considerasse ispirato divinamente non solo l'argomento dottrinale del suo lavoro, ma anche la parola che lo sosteneva e lo esprimeva. Già gli antichi scoliasti (San Massimo Confessore, Pachimeres) si sono preoccupati di spiegare, quasi aprire la parola pseudo-dionisiana per rivelarne i significati più riposti e profondi. In tempi recenti U. Koch, I. Stiglmayr, R. Roques, W. Völker, C. Pera, hanno esaminato, oltre alla dottrina, anche il linguaggio dello Ps.-Areopagita.

L'autore del presente studio prende in considerazione aspetti più significativi dello stile del *Corpus*: il linguaggio rappresentativo della liturgia-Chiesa, l'apofatismo e la sua complementarietà catafatica, il linguaggio pseudo-dionisiano e l'iconorafia bizantina, carattere spirituale dello stile, riflessi dello pseudo-Dionigi nel Medio evo. Malgrado la quantità degli influssi e dei richiami alla tradizione precedente, l'effetto della lettura delle opere pseudo-dionisiane è prodotto dall'originalità di espressione, che obbliga a definire il linguaggio del *Corpus* come un « unicum » nella storia greco-orientale. T. Š.

Aurelio de SANTOS OTERO, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas* (= Patristische Texte und Studien, Band 6), Walter de Gruyter & Co, Berlin 1967, 194 S.

Das kirchenslavische Thomasevangelium ist in einer verhältnismässig grossen Anzahl von Handschriften, russischer, serbischer und bulgarischer Herkunft überliefert. All diese Fassungen gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück: eine altbulgarische Übersetzung aus dem Griechischen, die höchstwahrscheinlich im bogomilischen Milieu und spätestens im XI. Jahrhundert zustande gekommen sein muss. Hauptziel der vorliegenden Arbeit ist es, den ursprünglichen Inhalt des kirchenslavischen Kindheitsevangeliums möglichst genau zu fixieren. Aus der philologischen Untersuchung geht hervor, dass das slavische Thomasevangelium eine strenge, manchmal sklavische Wiedergabe der griechischen Fassung darstellt. Dadurch kommt der slavischen Version ein besonderer textkritischer Wert zu, dass das griechische Handschriftenmaterial dieses Apokryphons spärlicher und jünger als das slavische ist und dass es eine stark verkürzte Fassung wiedergibt. T. Š.

Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ Θεομήτωρ, Τρεῖς θεομητορικὲς ὁμιλίες. Κείμενο, εἰσαγωγή, νεοελληνική ἀπόδοση, σχόλια Παναγιώτου Νέλλα. « Ἐπὶ τὰς πηγάς », Πανελλήνιον Ἱερὸν Ἵδρυμα Εὐαγγελιστρίας Τήνου, Ἀθῆναι 1968. σ. 230.

Introdotte da una buona prefazione, vedono di nuovo la luce le tre omelie mariane (*Sulla Nascita della Vergine*, *Sull'Annunziazione*, *Sulla Dormizione*) di Nicola Cabasila. Il testo critico è accompagnato da una traduzione in greco moderno, e tutta l'impostazione dell'opera, pubblicata nella nuova collezione di testi patristici Ἐπὶ τὰς πηγάς (Alle sorgenti) è felicemente ispirata alle « Sources Chrétiennes ». T. Š.

Henri CROUZEL S.J., *La Mariologia di Origene*. Ed. patristiche a cura del Centro editoriale dei Servi, Milano 1968, p. 121.

Il presente studio è una traduzione (fatta da M. Grasso, sul testo rivisto dall'autore) del saggio posto come introduzione alle *Homélies sur Luc*, Parigi 1962 (Sources Chrétiennes, 87, p. 11-64). Le « Edizioni patristiche » vogliono presentarlo in veste nuova e con un repertorio di testi mariologici origeniani, scelti dal P. Ermanno Toniolo. T. Š.

Miguel GONZÁLEZ GARNICA, *Naturaleza del Apostolado seglar y de su dependencia de la Jerarquía*, Salamanca 1965, p. I-XV, 1-169.

Opus hoc, quod a nobis receptum est et quod nostris lectoribus hodie praesentamus, amplam et completam notionem Apostolatus saecularis continet, necnon eius cum Hierarchia ecclesiastica relationem definit. Nostris, cum de Apostolatu saeculari saepissime loquitur, opus hoc summae est actualitatis, et ob hanc rationem et ob operis securitatem, non dubitamus quominus nostris lectoribus id commendemus.

C. P.

Architettura medievale armena. Roma, Palazzo Venezia 10-30 giugno 1968. De Luca editore, Roma 1968, 167 p., 62 tavole.

BAGAGIOLO, Mario, *Credenze religiose degli Slavi precristiani*. Centro studi « Russia Cristiana ». Milano 1968, 222 p.

BIČIŪNAS, Jonas, *Vilniaus akademijos reikšmė katalikų bažnyčiai ir vakarų kultūrai Lietuvoje*. III. *Pirmosios Jėzuitų kolegijos įsteigimas Lietuvoje-Vilniuje (1570)*. (Atspaudas iš istorijos ir gretimųjų sričių žurnalo « Tautos Praeitis » II t. 3-4 kn.) Roma 1968, 98 p.

BONIFAZI, Duilio, *Filosofia e cristianesimo. Discussioni recenti*. Roma 1968. Libreria della Pont. Università Lateranense, 154 p.

BOUBLIK, Vladimir, *Incontro con Cristo. Credibilità della religione cristiana*. Libreria Editrice della Pont. Università Lateranense, Roma 1968, x+302 p.

ESSER, Ambrosius, O.P., *Emidio Portelli d'Ascoli O. P. und die II. Krim-Mission der Dominikaner (1624-1635)*. Estratto da « Archivum Fratrum Praedicatorum », XXXVIII (1968) pag. 165-258.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Nachgelassene Schriften 1791-1794*. Herausg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. (Nachgelassene Schriften, Band II, 2). Stuttgart-Bad Cannstatt 1967. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), VII+366 S.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Briefe Band I. Briefwechsel 1775-1793*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. (Gesamtausgabe,

Band III,1) Stuttgart-Bad Cannstatt 1968. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), x+509 S.

GALUZZI, Alessandro, O. M., *Origini dell'Ordine dei Minimi.* (Corona Lateranensis, 11). Roma 1967. Pont. Università Lateranense, XXVI+ 195 p.

HERBUT, Joachim, *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia byzantina ab initiis usque ad saec. XI.* (Corona Lateranensis 12). Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968, XII+131 p.

JEDIN, Hubert, *La storia della Chiesa è teologia e storia.* Soc. Editrice Vita e Pensiero, Milano 1968, 29 p.

JOHANSSON, Bengt O. H., *Svenska palatset i Konstantinopel. Sveriges kyrka och ministerhus under sjutton- och adertonhundratalen.* Almquist & Wiksell, Stockholm 1968. in 8°, 123 p.

LEONARDI, Claudio, *Anastasio Bibliotecario e l'Ottavo Concilio Ecumenico.* (Estr. dagli Studi medievali, 3. Serie, VIII, 1, 1967). Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 61-192.

MALONEY, George A., S. J., *The Cosmic Christ from Paul to Teilhard.* Sheed and Ward, New York 1968, VIII+309 p.

Mariologia Conciliar. Comentarios a la doctrina mariologica del Concilio. Vol. I: Exégesis del texto. Vol. II: Estudios de sintesis. (Estudios Marianos, Secunda época, Vol. XXX-XXXI). Sociedad Mariologica Española, Madrid 1968 2 t.

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Herausgegeben von Johannes B. LOTZ. Herder, Freiburg 1968, 263 p.

OGRYZKO, I. I., *La scuola e l'educazione atea in Russia.* A cura del Centro Studi Russia Cristiana. La Scuola Editrice, Brescia 1968, 159 p.

Pietinė Lietuva Grigaliaus Valavičiaus 1559 metų lietuvos girių aprašyme 400 metų (1559-1959) sukakčiai paminėti. Southern Lithuania in the description of Lithuanian forests by Grigalius Valavičius. Commemorating its 400 Years (1559-1959) Anniversary. Edited by Vincas ŽEMAITIS. Published by Lithuanian Foresters Association in Exile. Chicago 1964, 253 p.

RODES, Emanuele, *La mariologia di Demetrio Tuptalo, metropolita di Rostov (1651-*1709). Milano 1967. Scuola Grafica « P. Monti » e Pontificia Arcivescovile « S. Giuseppe », 39 p.

Scripta Catholica, Edited by Thea AULO. Academicum Catholicum, Helsinki 1968, 134 p.

SEPE, Crescenzio, *La dimensione trinitaria del carattere sacramentale.* (Corona Lateranensis 14). Pont. Università Lateranense, Roma 1969, 175 p.

The Statutes of the Missionary Society of Saint Thomas The Apostle. Syro-Malabar Church Kerala 1967, St. Thomas Press, Palai, 39 p.

THOMAS AQUINAS, s., *Contra errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XL –

Pars A. In opuscula introductio generalis). Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae 1967, x+165 p.

SOLOWJEW, Wladimir, *Kurze Erzählung vom Antichrist.* Übersetzt und erläutert von Ludolf MÜLLER. Erich Wewel Verlag, München und Freiburg i. Br. 1968, 91 p.

Τσιρπάνλης, Ζαχαρίας, *Σελίδες ἀπὸ τὴ μεσαιωνικὴ ἱστορία τῆς Νισύρου (1306-1453).* (Ἀνάτυπ. ἐκ τοῦ περιοδικοῦ « Δωδεκανησιακά », τομ. Β' [1967] σελ. 27-50. Ἀθῆναι 1968.

Τσιρπάνλης, Ζ., *Ἡ πολιορκία τῆς Κῶ ἀπὸ τοὺς Τούρκους τὸν Ἰούνιο τοῦ 1457.* (Ἀνάτυπ. ἐκ τοῦ περιοδικοῦ « Δωδεκανησιακά », τομ. Β' [1967], σελ. 68-83). Ἀθῆναι 1968.

VATICANO II. *El unico Pueblo de Dios.* Textos y comentarios. (Biblioteca « Razon y Fe » de Teologia, 15). Editorial Razon y Fe, Madrid 1968, XXII+508 p.

TOMKO, Josef, *Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn.* (Kirche und Recht, Band 8). Herder, Wien 1968, XVI+159 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 16-v-1969 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 17-v-1969 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X – VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1969

Īšō'yaw le Grand

Vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène (580 - 659)

INTRODUCTION

Quand les écrivains syriens orientaux veulent énumérer les plus grands parmi leurs patriarches, les listes de noms peuvent varier d'un auteur à l'autre (1) mais, en compagnie de Timothée (2) et d'Īšō' bar Nūn (3), y figure toujours Īšō'yaw d'Adiabène.

Les études modernes l'ont appelé Īšō'yaw III pour le distinguer de ses deux prédécesseurs homonymes, d'Arzun et de Gdāla. Son titre, « d'Adiabène », ou quelquefois « de Ḥazza », se réfère

(1) *Bibliotheca orientalis,* III. II, p. 321: Timothée, Īšō' bar Nūn, Āwā Ḥnānīšō', Īšō'yaw; *B. O.*, III., I., p. 593: Siméon, Pāpā, Timothée, Īšō' bar Nūn, Īšō'yaw. Il figure bien sûr à la commémoraison des *catholicoi* au 2e vendredi de l'Avent (actuellement au Malabar au 3e dimanche); son nom est déformé en Īšō'sawrān dans un évangéliaire de 1188.

(2) Timothée Ier a été étudié séparément par J. LABOURT, *De Timotheo I nestorianorum patriarcha (780-823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbassidis,* (1904) et par Mgr. R. J. BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée Ier,* Rome 1956 (*Studi e testi*, vol. 187) avec bibliographie.

(3) A part les articles de dictionnaires, Īšō' bar Nūn (823-828) n'a pas encore fait l'objet d'une étude biographique et bibliographique d'ensemble. Eléments dans W. C. VAN UNNIK, *Nestorian Questions on the Eucharist,* p. 130-133 et dans *The Selected Questions of Isho bar Nun on the Pentateuch,* par E. G. CLARKE (1962), *Studia post biblica,* vol. 5, p. 1-4, à compléter par les *littératures syriaques* et J. DAUVILLIER, *Droit chaldéen, D.D.C.*, col. 348-349. Certains détails seraient à corriger, voir *Assyrie chrétienne,* I et II, p. 71, 257, 484-486, 649-650.

à la grande province ecclésiastique du nord de l'Iraq actuel dont il était originaire [1].

Fils d'un propriétaire terrien pieux et cultivé, élève de la meilleure école théologique du temps, celle de Nisibe, moine de l'un des couvents les plus célèbres de son Eglise, Bét ʿĀwé, Īšōʿyaw fut vraiment, comme son nom l'indiquait, le « Don de Jésus » à son peuple, l'homme dont l'Eglise syrienne orientale avait besoin en ce VIIe siècle qui fut pour elle, plus qu'aucun autre, celui du destin.

Nommé évêque de Ninive en 628, il participe dès 630, avec les hommes les plus brillants de son tepms, à l'ambassade de la reine perse Bōrān auprès du vainqueur romain Héraclius. Puis ce sont les années trépidantes de la lutte contre le raz de marée monophysite. Par ses lettres et ses ouvrages, ses objurgations et ses arguments, par son audace à pénétrer jusque chez l'ennemi et à le combattre même par ses propres armes, la corruption de fonctionnaires, le jeune évêque se montre un des défenseurs les plus actifs de l'orthodoxie nestorienne. Pasteur zélé, controversiste redoutable, théologien rigoureux, écrivain merveilleux, épistolier fécond, administrateur efficient, Īšōʿyaw est partout à la fois pour « proclamer la parole, insister à temps et à contre-temps, réfuter, menacer, exhorter ».

Pressenti par le peuple d'Erbil pour devenir leur métropolite, il décline l'offre flatteuse, préférant rester en première ligne dans son poste subalterne de Ninive, plutôt que d'accepter ce qu'il considère comme une sinécure dorée. Hélas, bientôt la situation change et le métropolite qui avait été nommé à sa place à Erbil, Makkīḥa, passe lui-même à l'ennemi monophysite; Īšōʿyaw accepte alors la charge de métropolite d'Adiabène.

Sa vie à Erbil, où il verra la conquête arabe en 637, ne sera cependant pas de tout repos. Il utilisera ses loisirs relatifs à une réforme de la liturgie qu'il étendra plus tard à tout le patriarcat, et à la rédaction d'ouvrages tels que le vie du martyr Īšōʿsawrān. Mais surtout il déploira toutes ses forces, tous ses talents de persuasion pour entrainer ses confrères les évêques et le vieux catholicos indulgent Mār Emmeh à condamner l' « hérétique » Sahdōna,

[1] En écrivant cette monographie je pense à la phrase de W. C. van Unnik, *cit.*, p. 123, constatant qu'un tel travail n'existe pas encore, « though it would be an attractive task to write it ».

évêque de Māḥōza d'Aréwān. Sahdōna avait été son ami, son confrère de Béṯ 'Āwé; ils avaient été créés évêques presque en même temps, Īšō'yaw l'avait même recommandé à son peuple; ils avaient participé ensemble à l'ambassade de Syrie... Au début de la crise, Īšō'yaw l'avait soutenu, espérant toujours le ramener à l'orthodoxie; maintenant la guerre ouverte était déclarée, car Sahdōna avait osé briguer le siège d'Erbil contre l'ombrageux Īšō'yaw. Celui-ci n'aura désormais de cesse qu'il ne fasse condamner le renégat. L'un des premiers actes de son patriarcat sera de l'expulser de l'Eglise.

Īšō'yaw est élevé au patriarcat en 649, dans une élection qu'il domine dès le début et dirige de main de maître. Son règne d'environ dix ans, attristé par la schisme de la Perside et de Qaṭar, rendu plus pénible encore par la persécution que lui fait subir le gouverneur de la Ville du siège, se termine dans l'exil.

Le grand lutteur est revenu à son couvent de Béṯ 'Āwé, qu'il comble de ses attentions filiales et efficaces. En 659 il y termine une longue vie, et peut enfin se reposer, aux côtés de son maître Mār Ya'qūb.

Īšō'yaw mériterait plusieurs études (1), du point de vue littéraire, exégétique, liturgique, théologique, études qui dépassent mes compétences. Le présent essai, basé surtout sur la lecture de sa correspondance, tentera seulement de coordonner ce qu'on peut deviner de son rôle capital à ce tournant de l'histoire.

Avant de commencer à feuilleter la correspondance d'Īšō'yaw, disons une fois pour toutes que la collection actuelle, telle qu'elle se présente dans l'édition la plus récente, celle de Rubens Duval (2),

(1) On peut presque considérer comme étude le commentaire, avec longues citations de lettres, que J. S. ASSEMANI consacre à la liste de ses œuvres d'après 'Awdīšō' de Nisibe, dans *B.O.*, III. I., p. 113-143.

(2) Ed. chaldéenne avec trad. latine, *C.S.C.O.*, 2e série, t. LXIV, 1904 et 1905, surtout d'après un ms. du Xe s., le Vat. syr. 157, analysé incomplètement dans *B.O*, II. p. 497, décrit par S. E. ASSEMANI, *catalogue*, III, p. 299, de nouveau analysé, cette fois complètement dans *B.O.*, III. I. p. 140-143. Certaines de ces lettres furent éditées et certaines traduites en anglais par E. A. WALLIS BUDGE dans les deux volumes du *Book of Governors* (1893), cf. table de concordance dans R. DUVAL, éd. cit. préface p. 5. Une édition partielle par Ph. SCOTT MONCRIEFF, *The Book of Consolations, or The Pastoral Epistles of Mar Isho-Yahbh*, part. I (1904), fut critiquée parce que basée seulement sur les copies de Budge, cf. *Revue critique*, LIX (1905), n° 4, p. 72 et *J.A.*, II (1904) p. 548.

n'est évidemment pas complète (1), et que l'ordre dans lequel les lettres ont été rassemblées, de même que la période de la vie de l'auteur (épiscopat, métropolitat, catholicat) à laquelle elles ont été attribuées peuvent être mis en question. Il serait impossible de tenter un reclassement complet des lettres, nous nous contenterons de donner les raisons des changements proposés quand nous serons obligés d'en déplacer certaines.

Signalons également que l'Add. 2818 de Cambridge, fol. 119a-138b (2), contient un discours sur Īšō'yaw, par le catholicos Ḥnānīšō' Ier, « disciple de Mār Yaw ». Malgré la note du catalogue prévenant que ce discours pouvait être utilisé pour n'importe quel saint, j'ai voulu voir ce texte (3), au cas où il apporterait tel ou tel petit détail précieux sur la vie de notre héros. En fait, à part de vagues références aux nouveaux rites qu'il introduisit (p. 132) et à sa résistance à la « nouvelle hérésie » (p. 122) et aux ennemis (p. 133), la pièce se contente de généralités convenant à tout prélat; il est même suggéré à la fin qu'on peut la lire comme une sorte de « compliment » devant tout évêque qui vient en visite. Cette hymne passe-partout n'apporte donc rien de nouveau à notre connaissance d'Īšō'yaw, encore fallait-il s'en assurer.

I

LE FILS DE BASṬŌHMĀĠ

L'avion des Iraqi Airways qui se rend de Kerkouk à Mossoul survole, entre le Petit et le Grand Zab, un corridor enserré entre

---

Pour faciliter les citations j'emploierai les sigles E, M, et C, avec leur numéro d'ordre dans l'édition de RUBENS DUVAL, pour signifier respectivement les lettres attribuées à l'Evêque, au Métropolite et au Catholicos.

(1) Il y aurait peu d'intérêt à dresser la liste des lettres perdues, par exemple la première à Sabroï mentionnée dans E. VI, les lettres à Nimparuk (C. XXI) etc. Par ailleurs, la lettre à Jacques (Ya'qūb) de Bēṯ'Āwé (*B.O.*, II. p. 498; *Bk.* II, p. 61) fut écrite par Īšō'yaw II, alors évêque de Balad.

(2) *Catalogue* WRIGHT, vol. II, p. 665-666, § IV.

(3) Je remercie le Dr S. P. Brock, de Cambridge, qui a bien voulu en faire faire un microfilm, et M. l'Abbé Albert Abouna, professeur de langue et de littérature syriaques au Séminaire Syro-chaldéen de Mossoul, qui a bien voulu me le lire.

deux chaînes de montagnes, à peu près orienté nord-sud, et appelé en kurde la Plaine d'Entre Deux (Dašt Kandināwa). A l'est, la chaîne basse rectiligne qui sépare le couloir du plateau d'Erbil s'appelle aujourd'hui la Montagne d'Awéna; elle se nommait jadis en syriaque Ḫān Ṭūra, la Montagne du Ḫān, probablement à cause du khan d'étape situé à mi-route entre les deux Zab sur la piste qui suivait le flanc est des collines. A l'ouest, la Plaine d'Entre Deux est limitée par deux massifs en alignement, plus élevés, autour desquels s'amoncellent volontiers les nuages noirs qui viendront menacer Kerkonk, ce qui leur a valu le nom turc de Qara Tšōq, Très Noir. Les deux massifs sont mentionnés en histoire arabe et chrétienne sous le nom de Mont Zinaï, celui du nord portant quelquefois le nom propre de Zāmir. Entre les deux Qara Tšōq, nord et sud, un passage fait communiquer le couloir avec la plaine de Maḫmūr qui descend vers l'ouest pour se terminer au Tigre.

Au centre de la moitié méridionale de la grande vallée, à vingt cinq kilomètres au nord-est du passage immémorial de la Route du Roi sur le Pont du (Petit) Zab, aujourd'hui appelé en turc Altyn Küprü, c'est à dire le Pont (sur la rivière) d'Or, se trouve jusqu'à nos jours le village de Qaplān, ancien Quplāna.

La vallée est aujourd'hui entièrement desséchée et n'offre au regard aucun arbre ni aucun cours d'eau; les montagnes sont arides et l'ocre des terres brûle les yeux. Cependant, au printemps, les champs de blé et d'orge, émaillés d'anémones rouges, parsèment de taches vertes puis dorées, les alentours de quelques masures de boue séchée, fantôme du village ancien.

Quand Īšō'yaw y naquit, vers l'an 580 de notre ère, au temps du patriarche de l'Eglise syrienne orientale Ézéchiel Ier, dans les dernières années du règne du grand roi sassanide Chosroès Ier Anoširwān, le bourg, comme tout le reste du pays, possédait jardins et plantations, généreusement irrigués par tout un réseau enchevêtré de canalisations dont seules les plus importantes sont encore discernables, soit au sol soit surtout d'avion. La prospérité du village était garantie par le fait qu'il servait de résidence à un gros propriétaire, le propre père du futur patriarche, qui possédait des terres jusque dans la région où sera bâti plus tard le couvent de Bēṯ 'Āwé, à une centaine de kilomètres à vol d'oiseau au nord de Quplāna.

Le père d'Īšō'yaw, « l'homme bon et honorable, de digne mémoire », Basṭōhmāġ (1), un des rares laïcs auxquels un écrivain syrien oriental ait jamais consacré un chapitre (2), « mérite un bon souvenir éternel parmi les justes ». On ne connaît malheureusement rien de ses actes, ni du reste de sa « grande famille », ni s'il était doté du titre de *dihqān* ou même de *šahrīg*; on sait seulement que, après 595, quand son fils sera moine à Bēṯ 'Āwé, il profitera souvent de l'inspection de ses propriétés de Marga pour « rendre visite à Mār Ya'qūb et se faire bénir par lui ».

Thomas de Marga raconte, non sans malice, la mésaventure qui arriva au digne homme un jour où il passait près du village d'Estwān sur le Grand Zab, après avoir franchi le fleuve sur le Pont du Roi: « Il vit des sorcières qui lavaient leur linge dans le Zab en chantant les chants démoniaques, et toutes choses dansaient autour d'elles. Quand il passa près d'elles des bribes de ces chansons se gravèrent dans sa mémoire. Continuant sa route, ce qu'il avait entendu lui trotta dans la tête. Et voici que les diables apparurent devant lui, lui disant: ' Ordonne ce que tu veux, et nous le ferons'. Il fut pris d'une grande terreur.

Pour se débarrasser des diables, il usa de ruse et leur dit: ' Ramassez ces pierres et faites en un tas (le tas se voit encore de nos jours), puis suivez-moi là où je vais!' Ceci dit il piqua le mulet qu'il montait pour le faire accélérer. Quand il arriva à la cellule du saint veillard Mār Ya'qūb, il dit aux démons: ' Gardez mon mulet jusqu'à ce que je sorte! ', et il entra en hâte, tremblant de peur.

Il raconta à Mār Ya'qūb ce qui était arrivé. Rabban lui dit: ' Répète devant moi ce que tu as entendu'. Basṭōhmāġ commença à répéter le refrain et Rabban écrivait sur le sol avec son doigt ce qu'il entendait. Quand il eut fini; Rabban fit le signe de la croix sur l'écriture puis dit à Basṭōhmāġ: ' Répète ce que tu as dit'. — ' Je ne sais plus rien', répondit-il. Rabban lui dit alors en riant: ' Va rattraper ta mule; les démons l'ont abandonnée et se sont enfuis ».

(1) Le nom en persan voudrait dire « l'homme à la grande famille », d'après G. Hoffmann, *Auszüge*, p. 226 n. 1800.

(2) Thomas de Marga, *Livre des supérieurs*, liv. I, ch. 24; *Bk.* II, p. 83-85; trad. arabe A. Abouna, *Kitāb al-ru'asā*, p. 46-47.

II

L'ÉLÈVE DE NISIBE

Bien que les statuts de l'Académie de Nisibe [1] parlent toujours des élèves comme de « frères », à qui l'on recommande « la chaste tonsure » et l'habit digne, il semble que ces « clercs » n'étaient pas encore tous engagés dans le monachisme. On voit en effet qu'Īšōʿyaw lui-même ne prit l'habit que plus tard.

Pourrait-on aller plus loin et supposer que certains mêmes parmi ces élèves ne se destinaient pas à l'Eglise, et que l'école correspondait un peu à un « collège des nobles »? Il est certain que les fils de familles devaient faire des études; où les auraient-ils faites en dehors des écoles religieuses? Et la plus fameuse de celles-ci n'était-elle pas l'école de Nisibe? On retrouvera bientôt des enfants parmi les élèves qui restèrent après le grand exode de protestation; il y en avait certainement aussi parmi ceux qui quittèrent l'école. Probablement leur statut était-il semblable à celui des petits oblats, tel Thomas d'Aquin, qui faisaient leur éducation dans les abbayes bénédictines du Moyen Age.

Il est inutile, après tant d'ouvrages savants sur le sujet, d'évoquer le prestige intellectuel de cette célèbre académie surtout à l'époque où y était Īšōʿyaw, c'est à dire sous la direction du grand maître Ḥnāna, dont les thèses théologiques révolutionnaires étaient l'objet des discussions les plus passionnées [2]. Il semble exagéré de dire avec Māri [3] que l'école avait alors huit cents élèves; les récits de la crise imminente ramèneront le chiffre dans les environs de trois cents, ce qui est déjà considérable.

Les condisciples d'Īšōʿyaw à Nisibe se retrouveront dans ses lettres, la plupart devenus titulaires de postes clés dans l'Eglise d'Orient. C'est en partie grâce à eux qu'il aura un réseau tout prêt de relations précieuses.

(1) A. Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm, *ETSE*, 1961, surtout p. 99, seizième et dix septième canons de Ḥnāna.

(2) Le professeur Vööbus pense que c'est lui qui est déjà visé dans la réfutation des hérétiques anonymes du synode d'Īšōʿyaw Ier en 585, *Synodicon orientale*, p. 388-400.

(3) Ar. p. 54, lat. p. 48.

Le premier parmi eux est son syncelle et ami Hormizd, qui d'abord resta à Nisibe [1], puis deviendra évêque d'un diocèse du Bét Garmaï [2], quand Īšōʿyaw lui-même sera métropolite d'Erbil [3]. Les deux amis failliront se brouiller quand Hormizd aidera à ravir l'évêque de Ninive, Mār Emmeh, futur catholicos, à son métropolite Īšōʿyaw, pour le faire nommer métropolite de Bét Lāpāṭ [4]. Quand la crise de Sahdōna se réveillera par le premier retour d'exil de ce dernier, et que le catholicos Mār Emmeh essayera de réunir un synode provincial pour le réhabiliter, Īšōʿyaw, métropolite d'Erbil, alertera son ami Hormizd et agira par son intermédiaire sur le synode pour empêcher une telle décision [5].

Compagnon d'Īšōʿyaw à Nisibe également, Serge, son « frère », prêtre et docteur puis évêque [6], peut-être à Ḥīra [7]; Jean, prêtre, son « frère » et ami [8]; Ālāhā Zḫā, son « frère », prêtre et docteur [9]; Moïse le notaire, prêtre puis évêque [10], par lequel il fera parvenir son aide au moment de la famine de Nisibe; et surtout les deux frères, ʿĀnān Īšōʿ et Īšōʿyaw, le premier futur collaborateur du métropolite d'Erbil dans sa réforme liturgique et le second futur évêque d'al-Sin, «et des liens d'amitié et de fraternité les liaient» [11].

Īšōʿyaw restera, jusque pendant son patriarcat, en relation avec les docteurs de Nisibe, par l'intermédiaire desquels il continuera à envoyer son « salut à nos anciens condisciples et aussi à ceux qu'après nous a engendré notre mère commune, notre

(1) E. VII, XXXV.

(2) M. XXX.

(3) M. XVI, XIX.

(4) La lettre E. LII serait à reclasser, d'après son contenu, dans la période métropolitaine. Budge (*Bk.* II, p. 140 et 143) ajoute faussement que Hormizd était évêque de Lāpāṭ. Ceci provient d'une mauvaise lecture de E. LII. Un tel titre ne se trouve dans aucun des textes, ni de *B.O.*, ni de R. Duval, il ne convient d'ailleurs pas à Bét Lāpāṭ qui avait non un évêque mais un métropolite.

(5) M. XXVIII, XXIX.

(6) E. XXXI, XXXIII, M.XX.

(7) Ṣlīwa ar. p. 56-57.

(8) E. XXIX, XXXIII.

(9) E. XXXVI.

(10) E. XXVII, XLI, M. XIV. Plus tard successeur de Mār Emmeh à Ninive (?), *Chronique anonyme*, Guidi, p. 23.

(11) *Bk.* II, p. 174. La traduction de Budge est inexacte, la corriger par celle d'A. Abouna, arabe p. 73.

sainte école » [1]. Il aura aussi des rapports suivis avec le clergé de la ville [2] et les laïcs [3]; il les exhortera personellement à la lutte contre l'hérésie monophysite quand elle aura réussi à planter son « signe immonde » aux portes de la ville, probablement sous la forme d'une église qu'ils y bâtirent comme ils le feront aussi à Ninive.

Le séjour du jeune Īšō'yaw [4] à l'école de Nisibe fut brusquement interrompu par un épisode spectaculaire de la crise ḥnānienne. Le fameux interprête était déjà « passé par de nombreuses épreuves: ayant vidé son carquois sur le parti du démon, celui-ci fit éclater contre lui de terribles agitations, de violents troubles et d'indicibles disputes, querelles et schismes » [5]. Plusieurs fois déjà Ḥnāna avait osé s'attaquer à la doctrine de Théodore de Mopsueste [6]; en 596 il trouva en face de lui Grégoire de Kaškar, nouveau métropolite de Nisibe [7]. Celui-ci, nestorien rigide, reprocha à Ḥnāna sa conduite [8] et exigea une rétractation, qui fut refusée. Grégoire excommunia le docteur et condamna ses écrits [9]. Ḥnāna fit semblant de se soumettre, pour gagner du temps, et écrivit au nouveau patriarche, Sawrīšō', tout en cherchant en même temps l'appui des médecins royaux. Grégoire écrivit également au catholicos, mais fut contrecarré par les calomnies que les gens de Nisibe, partisans de leur recteur, adressaient de leur côté au patriarche. Sawrīšō' prit donc le parti de Ḥnāna. Ce que voyant, Grégoire quitta la ville, de nuit, la maudissant en secouant à sa porte la poussière de ses sandales [10].

Par solidarité avec le saint métropolite, à leur avis victime d'injustice, et pour protester contre l'enseignement impie de

[1] C. X.

[2] C. I, à Isaac, métropolite. Ses rapports avec le métropolite Cyriaque semblent plutôt dater de leur commune ambassade en 630.

[3] C. III, IV, XI.

[4] On ne peut décider avec certitude de son âge; je lui donne tout à fait arbitrairement entre quinze et vingt ans lors de l'exode.

[5] Bar Ḥaḏbšabba 'Arbāya, *Cause de la fondation des écoles*, p. 76.

[6] *Chron. anon.* Guidi, p. 17.

[7] Bar Šināya, *Chronographie*, p. 77.

[8] *Chronique de Seert.* II, p. 189-193.

[9] *L.C.*, n° 56.

[10] Grégoire fut peut-être d'abord interné par ordre royal au couvent de Šāhdōst. Plus tard il regagna son pays natal où il fonda un couvent avec école entre Niffar et Kaškar. Il mourut en 611/612.

« l'homme perdu, hérétique, chaldéen et origéniste » (1), trois cents étudiants et maîtres de Nisibe, tous « vertueux et saints » (2), « sortirent de l'école, distribuant les objets qu'ils possédaient. Ils emportèrent des évangiles et des croix enveloppés de voiles noirs, avec des encensoirs; ils sortirent de la ville en priant, psalmodiant les répons des Rogations » (3). Parmi les exilés volontaires on mentionne deux futurs patriarches, notre Īšōʿyaw et son homonyme et prédécesseur, Īšōʿyaw II de Gdāla, Bar Ḥadbšabba futur évêque de Ḥulwān (4), Paul l'interprête du couvent d'Abimelek à Nisibe (5), Michel le docteur, et ceux que nous avons retrouvés dans les lettres d'Īšōʿyaw. Ils se séparèrent aux portes de la ville; certains retournèrent à la solitude du Grand Monastère de Mār Abraham au Mont Izla, d'autres se regroupèrent dans l'école que leur bâtit Marc, évêque de la ville de Balad, dernière étape sur la route de Nisibe à Ninive.

D'après la *Chronique de Seert*, le nombre des adultes qui restèrent à l'école, sans compter les enfants plus jeunes, ne dépassait pas vingt. Parmi eux on cite Aḥa, Isaïe de Taḥāl, Meskéna ʿArbāya et son compatriote Bar Ḥadbšabba (6). Ḥnāna resta en place et l'école reprit rapidement son lustre.

Sans suivre pour le moment le sort de ceux qui restèrent, ces « hérétiques » dont Īšōʿyaw tirera vengeance quand il aura autorité pour le faire, attachons nous aux pas de notre héros quand il eut quitté l'école. Le jeune homme rentra probablement à la maison et confia à son père son désir de continuer dans la vie religieuse.

Justement, en 595, un moine du nom de Yaʿqūb, émigré du Grand Monastère, avait fondé un couvent déjà célèbre au lieu dit Béṯ ʿĀwé. Basṭōhmāğ, qui était l'ami du saint homme, ne pouvait souhaiter pour son fils de meilleur guide. C'est donc vers

(1) *Histoire du martyr Georges*, dans *Syn. or.*, p. 626.

(2) Ṣlīwa, ar. p. 56-57.

(3) *Chron. de Seert*, p. 190-191. D'après cette source, « les gens de la ville pleuraient et se lamentaient sur leur départ ». Cela contredit un peu leur prise de parti contre Grégoire.

(4) A distinguer de son homonyme du Béṯ ʿArabāyé. cf. *Cause*, p. 77.

(5) *L. C.*, nº 41.

(6) L'histoire nestorienne officielle, qui voit en leurs adversaires « orthodoxes » des gens saints et vertueux, décrit ceux-ci comme « des hommes sots et agités, prompts à la rixe ». *Chron. anon.* Guidi, p. 17.

le monastère de Mār Ya'qūb de Bét 'Āwé que, par le Pont du Roi ou le gué d'Estwān, le père et le fils se dirigèrent.

III

LE MOINE DE BÉT 'ĀWÉ

Autant que l'élève de Nisibe, Īšō'yaw restera toute sa vie le moine de Bét 'Āwé. Devenu catholicos, il écrira aux frères du Mont Izla (1): « Je suis le fils du père saint et illustre (Mār Ya'qūb) qui accrut la gloire de votre couvent de l'éminence de ses labeurs; par lui, je suis le neveu de ceux (Mār Abraham, Bāwaï, etc.) qui ont engendré dans l'empire des Perses cette institution et toute la sainte voie de la vie spirituelle » (2).

Réciproquement, Bét 'Āwé sera toujours fier d'Īšō'yaw. Le chantre des gloires du couvent, Thomas de Marga, répètera complaisamment: « Mār Īšō'yaw de Bét 'Āwé », « Mār Īšō'yaw de notre couvent », « Mār Īšō'yaw disciple de Rabban », etc. (3).

On n'a malheureusement pas de détails sur la vie du moine Īšō'yaw. On ne dit pas qu'il se soit retiré dans la solitude après ses années de probation; probablement commença-t-il plutôt à enseigner à ses frères les moines. On cite parmi ses œuvres des « conseils aux novices » (4). S'il avait entre quinze et vingt ans quand il arriva à Bét 'Āwé après 596, il en aura une quarantaine quand il deviendra évêque de Ninive en 628.

Mais est-il si sur que l'on ne sache absolument rien de ces quelque vingt années qu'Īšō'yaw passa à Bét 'Āwé?

L'éditeur des lettres, Rubens Duval (5), considérait la première partie de la correspondance d'Īšō'yaw, celle qui est rangée sous la rubrique de son épiscopat à Ninive, comme plus obscure

(1) C. VIII.

(2) On remarque qu'Īšō'yaw ne mentionne jamais Mār Awgin comme le père du monachisme, il ne cite même pas son nom. Pour lui, le « père » est toujours Abraham de Kaškar. Voir aussi C. VI.

(3) *Bk.* II, p. 123, 127, 128; *Chron. de Seert*, II, p. 142.

(4) *B.O.*, III. I. p. 138-139. De nombreux points de doctrine monastique seraient également à relever dans les lettres d'Īšō'yaw à divers moines.

(5) *Lettres*, p. 3.

que les autres parties, « quia argumentum epistulae plerumque ignoramus ». Sans être prétentieux, nous pouvons peut-être essayer de jeter un peu de lumière sur cette première partie, et justement enlever de la période épiscopale les dix premières lettres connues pour les situer au temps où leur auteur était encore moine de Bét̲ ʿĀwé.

La chose est claire pour les lettres V et VI attribuées à l'évêque. Dans les deux cas il s'agit de confesseurs en prison et de persécution en Perse. Ceci ne peut se vérifier qu'avant la conquête romaine, quand les Sassanides régnaient encore. Or l'épiscopat d'Īšōʿyaw (628) coïncide avec le début du gouvernement des Romains, il y a donc de fortes chances pour que les lettres V et VI datent du temps où il était encore moine à Bét̲ ʿĀwé.

Supposant que l'ordre actuel soit à peu près exact, que voudraient dire les quatre lettres précédentes, si elles étaient replacées dans cette nouvelle perspective?

Le numéro E.I [1] ne fournit guère d'indication chronologique. La formule de salutation finale: « tous les saints qui sont ici te saluent », s'entendrait bien de quelqu'un qui écrirait d'un grand couvent, mais on la retrouve ailleurs, par exemple à la fin de E.X que nous reporterons à la période métropolitaine. On ne peut donc rien en conclure.

Le numéro E. II est déjà plus précis. La lettre est adressée à Bāwaï, supérieur du Mont Izla. Maintenir que cette lettre fut écrite par l'évêque de Ninive serait possible, puisque le maître retourna à son couvent après l'élection d'Īšōʿyaw II en 628. Mais il y était aussi avant d'être appelé aux Villes Royales pour gérer le trône patriarcal pendant la vacance forcée, donc avant les environs de 609. Les considérations de la lettre sur le mal de la désobéissance qui a envahi la terre et la difficulté de stabiliser la prospérité de la foi, peut s'entendre aussi bien avant 609 qu'après 628.

E. III, au médecin Serge, nous ramène à des considérations intemporelles. Īšōʿyaw se plaint d'une maladie; ceci n'a pas d'âge.

La lettre E. IV prend un relief nouveau dans l'optique proposée. Il s'agit de savoir qui est le « chef aimant la foi » sur la mort duquel on se lamente, « au moment où survint la venue de

[1] Son début est incomplet, on ne sait donc pas s'il y en avait d'autres auparavant.

ce mage ». Assémani [1] a voulu reconnaître dans le « chef aimant la foi » le patriarche Georges, et dans le mage Chosroès II, au temps, précise Budge [2], où il fit le serment de ne pas permettre une nouvelle élection patriarcale.

La conjoncture reporterait la lettre en 609, ce qui n'est pas matériellement impossible [3]. Mais l'expression « chef aimant la foi » ne serait-elle pas un peu étonnante pour parler d'un patriarche, pour lequel après tout, il est normal d'aimer la foi. J'y verrais plutôt un laïc, un de ces « chefs des croyants », défenseurs de la foi, dont le nestorianisme avait alors tant besoin. Quant au « mage », les textes contemporains, dont les autres lettres d'Īšōʿyaw [4] nous apprennent à ne pas prendre ce nom au pied de la lettre, il peut s'agir aussi bien d'un chrétien dont la conduite ressemblait à celle des païens.

Toutes ces circonstances se trouvent rassemblées au moment où Yāzdīn de Kerkouk, le grand argentier nestorien, protecteur de ses coréligionaires, vient de mourir, laissant ainsi le champ libre à son rival, l'archiâtre, alors monophysite, Gabriel de Sinğār, renégat de la foi nestorienne et son ennemi juré. Ceci se passait entre 620 et 627; la première date est celle de la dernière mention connue de Yāzdīn: il est encore en vie quand le confesseur Īšōʿ-sawrān passe alors à Kerkouk, en route vers le martyre [5]. La seconde date est celle de la conquête romaine, avant laquelle Gabriel lui-même était déjà mort.

Avec cette lettre on entre de plein pied dans le tragique, qu'Īšōʿyaw sait si bien rendre littérairement, et dans lequel, dans la vie concrète, à Ninive, il donnera sa pleine mesure. Il écrit:

« A notre Père très saint, Mār Ḥnānīšōʿ, ton fils Īšōʿyaw. En Notre Seigneur, salut! ».

« Le mystère d'iniquité, ô notre Père, est déjà à l'œuvre, et dans la sévérité des douleurs de l'enfantement qui commencent, on attend la naissance du mal... Voici en effet que le temps nous apporte les ténèbres de calamités nombreuses, en même

(1) *B.O.*, III., p. 140, n. 3.

(2) *Bk*, I p. lxxv-lxxvi.

(3) Et avancerait également la lettre jusqu'à la période monastique de la vie de l'écrivain.

(4) V. g. E. XLIV.

(5) *Histoire de Jésusabran*, J. B. CHABOT, p. 499.

temps que la pénurie des biens dont les hommes ont besoin pour vivre. Voici que commence à sécher la racine du christianisme au vent brûlant du manque de prêtres [1] qui rendraient de l'humidité aux rameaux de la plante chérie. Voici qu'il ne reste plus chez nous que la corruption dans le petit reste sans zèle ».

« Avec tout cela, la mort quant à la vie corporelle du chef aimant la foi, au moment où survint la venue de ce mage précurseur de la crainte de Dieu, au milieu des gémissements d'un grand nombre auxquels il retire l'espoir de vivre sans péril de souffrance, ce mage qui a été un exemple mauvais pour beaucoup de faibles; et je ne parle pas des autres faits qui accroissent les gémissements des gens sensés sur la ruine commune ».

« Cela suffit, comme j'ai dit, pour annoncer le mystère d'iniquité et la manifestation de l'inique. Et, plus que tout, ce qui afflige les gens sensés, c'est le sommeil de négligence qui règne chez les représentants de la vérité ».

Après cette critique non déguisée de l'épiscopat, où l'on sent déjà l'impatience de l'action, Īšōʿyaw ne voit plus pour le moment qu'une solution pour se consoler, se réfugier dans la rédaction de sa lettre et demander les prières de son vénérable correspondant.

Qui était ce « moine grand et illustre, notre très saint Père Ḥnānīšōʿ » dont Īšōʿyaw pleurera bientôt la mort et fera un éloge dithyrambique [2], le présentant comme un des piliers de l'orthodoxie, dont la perte affaiblit encore la résistance au mal? Il s'agit probablement du docteur célèbre qui avait participé avec les évêques à la dispute théologique de 612, à la cour de Chosroès. Les actes du martyr Georges [3] le décrivent comme « homme de Dieu, véritablement orthodoxe, docteur d'orthodoxie et ardent zélateur, enflammé de la charité du Christ, solitaire éprouvé et chef de moines. Lui aussi avait été un des grands et des notables du royaume [4] et avait tout abandonné derrière lui pour diriger courageusement, héroïquement et vaillamment ses pas ardents à

(1) D'évêques.

(2) E. X.

(3) Trad. J. B. Chabot, *Syn. or.* p. 632.

(4) Il était arabe et s'appelait ʿAmr b. ʿAmr; il servit d'abord dans les troupes de Nuʿmān b. Mundir, roi de Ḥīra. Sa bravoure et son habileté étaient connues de Chosroès. *Chron. de Seert*, II, p. 215-216.

la course et au combat pour la justice, la vertu et la connaissance de la vérité. En résumé ... il n'eut pas à cette époque de semblable ni d'égal, soit dans la foi véritable, soit pour le zèle en faveur d'icelle, soit dans la charité ardente ». Ses œuvres polémiques sont connues.

Après la mort de Gabriel de Singār (après Yāzdīn, entre 620 et 627), Ḥnānīšō' se retira à la montagne et fonda un couvent près de l'actuel village de Šaqlāwa. Si vraiment il y vécut vingt ans (1), sa mort est à placer entre 640 et 647 (2).

Mais revenons à la lettre E. IV. La mort de Yāzdīn qui en fut l'occasion se retrouve mentionnée dans le titre de la lettre E. VIII, « Sur les calamités arrivées après la mort de Yāzdīn ». On est surpris de voir que le texte de cette épître ne correspond absolument pas au titre. Une partie en a-t-elle été perdue, ou y a-t-il eu échange de titres, par exemple avec la lettre E. IV? Sans oser l'affirmer, remarquons seulement que la supposition n'a rien d'impossible. On sait en effet que les scribes ont l'habitude de laisser vides les espaces réservés aux titres, qu'ils complètent ensuite tous en même temps à l'encre rouge, afin de ne pas avoir à changer plusieurs fois de calame. Il n'est pas impossible d'expliquer ainsi la discordance entre le titre et le texte, résultat certain d'une erreur de scribe, celle que nous suggérons ou une autre.

La seule qui reste encore parmi les premières lettres, E. VII, ne contient aucun élément de datation possible.

E. IX, au contraire, semble bien marquer la fin de la première série véritable, celle des lettres écrites par le moine de Bēṯ 'Āwé. Elle est adressée à Serge; son titre est exact, elle date d'aussitôt après l'invasion romaine, c'est à dire du début de 628; c'est cette année là qu'Īšō'yaw va devenir évêque de Ninive.

Avant de quitter le moine de Bēṯ 'Āwé, il faut maintenant anticiper pour dire un mot des contacts qu'Īšō'yaw gardera avec son couvent d'origine.

Trois de ses lettres, écrites toutes les trois durant son épiscopat à Ninive, montrent qu'Īšō'yaw prétendait bien avoir son mot à dire dans la désignation des supérieurs de son ancien monastère.

(1) *L.C.*, n° 21.

(2) Et donc aussi la lettre E. X d'Īšō'yaw, qui n'appartiendrait plus à la période E mais à la période M.

La première lettre porte actuellement le numéro E. XVIII. En fait, elle n'est pas à sa place et devrait venir entre E. XI et E. XII, et avant E. XIII [1].

Dans la lettre E. XVIII, Īšōʿyaw est certainement déjà évêque [2] et a quitté son couvent. Or, son maître Mār Yaʿqūb vient de mourir.

Remarquons d'abord la chronologie. Tout ce que nous savons de la vie d'Īšōʿyaw situe cette lettre en 628. Cependant Budge [3], que j'avais suivi jusqu'ici, place la mort de Yaʿqūb de Béṯ ʿĀwé entre 615 et 625; se serait-il trompé? Il le semble bien, car la *Chronique de Seert* [4] confirme la date suggérée par les lettres: Yaʿqūb vécut jusqu'aux derniers jours de Chosroès II, c'est à dire jusqu'en 628.

Ce n'est pas pour envoyer des condoléances à ses frères de Béṯ ʿĀwé que le jeune évêque écrit; au contraire, il ne leur cache pas son mécontentement du fait qu'ils ne lui aient pas fait part, par lettre spéciale, du décès de son maître. Mais il s'agit avant tout de sauvegarder le testament du fondateur, répété le jour même de sa mort: Jean l'Ancien doit être nommé supérieur à sa place! L'évêque serait bien allé à Béṯ ʿĀwé veiller lui-même à l'accomplissement de ces dernières volontés, mais il doit partir pour une visite *ad limina*; il préviendra donc le patriarche de vive voix et, pour plus de sûreté, va écrire au métropolite d'Adiabène dont dépend le couvent.

Le ton de la lettre est assez cassant [5]. Īšōʿyaw n'a jamais eu piètre opinion de lui-même, et l'omission des frères l'a vexé;

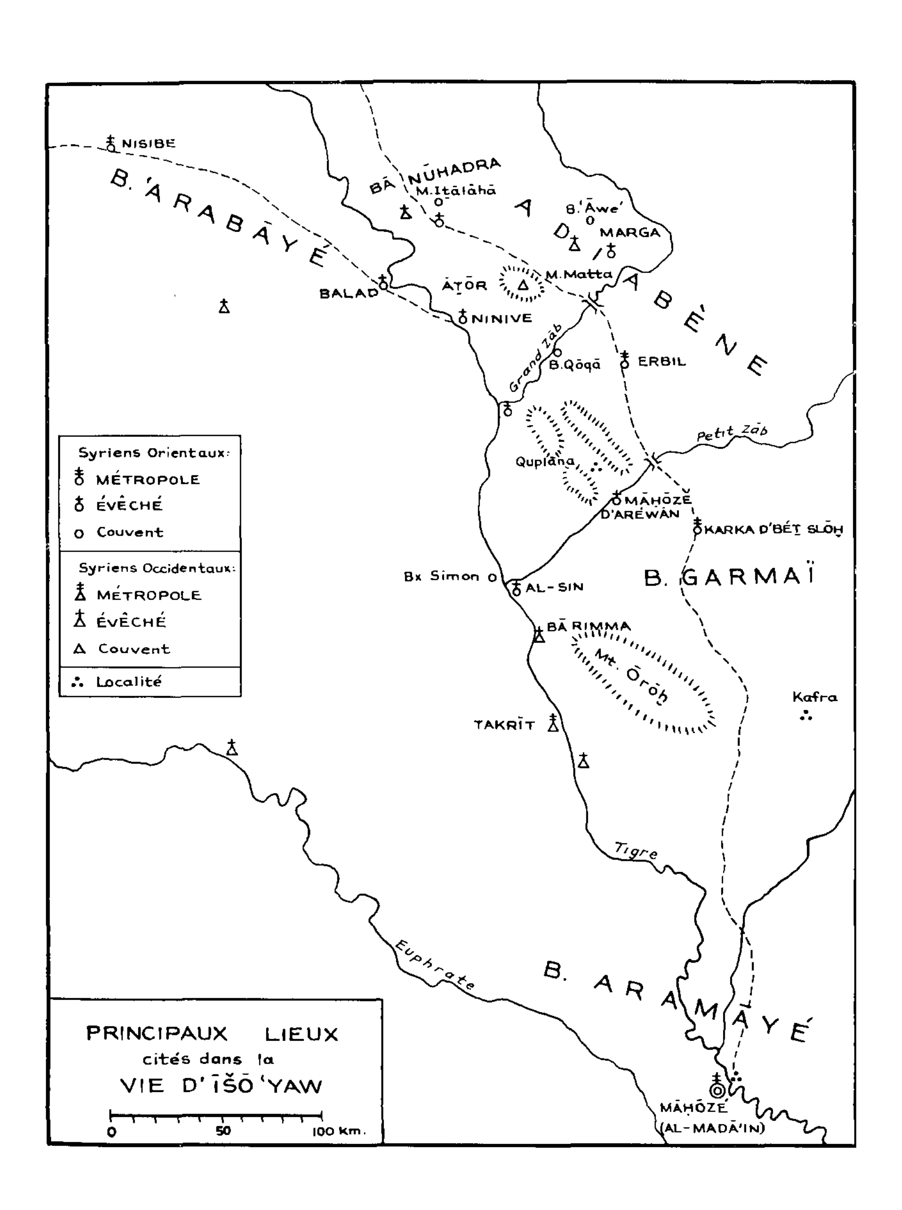
(1) E. XI envoie ses condoléances aux frères du Mont Izla à propos de la mort de leur supérieur, Bäwaï. La date en est au plus tôt 628, puisque Bäwaï ne rentra dans son couvent qu'après la fin de sa gérance du siège patriarcal par l'élection d'Īšōʿyaw II. E. XII, incomplet, adressé aux mêmes fait allusion à la lettre précédente, envoyée « l'an dernier » et restée sans réponse. Entre temps l'évêque est resté longtemps à Séleucie auprès du patriarche, voyage qu'il annonçait comme imminent dans E. XVIII; E. XII serait donc à dater de 629.

(2) P. 27, lignes 10, 31.

(3) *Bk.* I, p. lxxiii.

(4) II p. 143. Ceci nous obligera plus tard à réviser la chronologie de Bar ʿĒta.

(5) Si un intérêt supérieur ne lui imposait pas la modération, Īšōʿyaw était volontiers dur, voire sarcastique. Nous verrons plusieurs exemples de cela au cours de cette histoire. On pourrait citer encore M. XXIV où



NISIBE
B. 'ARABĀYÉ
BĀ NŪHADRA
M.Itālāhā
ADIABÈNE
B.'Āwe'
MARGA
M.Matta
ĀTŌR
BALAD
NINIVE
Grand Zāb
B.Qōqā
ERBIL
Petit Zāb
Quplāna
MĀHŌZÉ D'ARÉWĀN
KARKA D'BÉT SLŌH
B. GARMAÏ
Bx Simon
AL-SIN
BĀ RIMMA
Mt. Ōrōh
Kafra
TAKRĪT
Tigre
Euphrate
B. ARAMĀYÉ
MĀHŌZÉ (AL-MADĀ'IN)
Syriens Orientaux:
MÉTROPOLE
ÉVÊCHÉ
Couvent
Syriens Occidentaux:
MÉTROPOLE
ÉVÊCHÉ
Couvent
Localité
PRINCIPAUX LIEUX
cités dans la
VIE D'ĪŠŌ'YAW
0
50
100 km.

sans compter que son épiscopat de fraîche date lui donnait peut-être quelques illusions sur la considération due à son rang. Bref il se constitue en gardien des dernières volontés de son maître, et déclare péremptoirement que ceux qui ne sont pas d'accord pour la nomination de Jean n'ont qu'à partir du couvent.

On voit se dessiner, dès cette première lettre, l'attitude qui sera celle de l'évêque vis à vis de son couvent tout au long de sa vie: paternalisme, dont les moines profiteront le plus qu'ils pourront tant qu'il ira dans le sens de l'intérêt de leur couvent, mais contre lequel ils regimberont lorsqu'il ira jusqu'à l'ingérence.

Jean l'Ancien finit par accepter la succession de Ya'qūb, et les frères se rallièrent à lui. On sait qu'il ne resta supérieur que pendant six mois. A sa mort, Paul fut élu; il prit la précaution de faire part de sa nomination à Īšō'yaw; celui-ci, en réponse, lui envoya une lettre bienveillante (1), lui prodiguant les conseils de circonstance.

La troisième lettre à Bēṯ 'Āwé (2) est une réponse à l'annonce que le quatrième supérieur, Qamīšō', avait fait à Īšō'yaw de son élection. Comme l'écrivain est encore évêque de Ninive, on peut préciser que Qamīšō' commença son supériorat avant 637. Il mourra en 652/653 (3), après avoir été en effet, comme le dit Thomas de Marga, supérieur pendant de nombreuses années.

Qamīšō', dans sa lettre, faisait part à l'évêque de son trouble devant des malheurs qu'il redoute et dont la nature n'est malheureusement pas précisée. Il s'agissait probablement des difficultés inhérentes à la charge de supérieur au moment où le Messalianisme et la propagande monophysite faisait des ravages parmi les moines. En tout cas, Īšō'yaw reproche à son correspondant son peu de foi, et l'exhorte à la patience et à la longanimité. Il décline au passage le service flatteur qu'on lui avait demandé, d'écrire la vie de Mār Ya'qūb (4): « l'art d'écrire, dit-il, requiert la tranquillité de l'âme ».

l'écrivain dit à un moine: Ne te fatigue plus à nous écrire et épargne nous de lire des bêtises.

(1) E. XIII.

(2) E. XIX.

(3) ÉLIE DE NISIBE, *Chronographie*, trad. DELAPORTE, p. 86.

(4) Sahdōna, Gabriel, Apni Māran et Salomon b. Garaf s'en chargeront, Th. DE MARGA, lib. I, cp. 24; *B.O.*, III. I. p. 141, n. 8.

La réponse se termine par une allusion à un « voisin » de Bét 'Āwé qui ennuie les moines. Il s'agit probablement de l'évêque du diocèse, Marga, puisque, dit Īšō'yaw, seul le métropolite (d'Adiabène) peut y mettre de l'ordre. Malheureusement ce métropolite lui-même (Paul?) est connu pour sa négligence, et il n'est pas impossible qu'il se range du côté de l'oppresseur. Quelle tactique faut-il donc suivre? L'évêque de Ninive suggère au supérieur, soit de supporter en silence, soit d'en appeler au patriarche.

Il semble que c'ait été cette dernière solution qui fut adoptée car, peut-être grâce à l'entremise d'Īšō'yaw, le patriarche Īšō'yaw de Gdāla (628-645) se rattacha directement le couvent de Bét 'Āwé, le déclarant exempt de la juridiction épiscopale (1).

Bét 'Āwé ne figurera plus dans les lettres d'Īšō'yaw, et l'on ignore quels furent leurs rapports pendant qu'il exerça la charge de métropolite d'Erbil.

Quand il devint catholicos (2) et que, par conséquent, il eut le monastère sous sa juridiction directe, Īšōyaw « fit preuve du zèle et du soin qui convient à un fils pour son héritage paternel ». Il bâtit d'abord à grands frais pour le couvent une église splendide (3) aux murs épais et massifs, pour lesquels il fit amener de Ḥadīta et d'autres lieux d'Adiabène une terre réputée, plus dure que la chaux.

La consécration de cette église fut une cérémonie grandiose, où évêques et métropolites entouraient le patriarche; l'homélie aurait dû être donnée par un célèbre docteur, mais celui-ci oublia son sermon en écoutant les *Hulālé* du novice Ya'qūb Ḥazzāya. Le patriarche dota son église de livres liturgiques magnifiques, notamment un évangéliaire orné d'or pur et de pierres précieuses (4); il enrichit également le couvent de propriétés (5).

Cependant les rapports entre le couvent et le patriarche ne furent pas toujours aussi iréniques. Peu après l'achèvement de

(1) D'après le catholicos 'Awdīšō' (XIe s.?) cité par 'Awdīšō' de Nisibe, *Coll. can. synod.*, tract. VII, cp. VII, dans A. MAI, *Script. vet. nova collectio*, X. 1, p. 133 et *B.O.*, III. I., p. 344; III. II. pl 876.

(2) *Bk.* II, p. 131-132, 147-153.

(3) Ibid. p. 119, 396, 400.

(4) Ibid. p. 229. Son successeur Ṣlīwa Zḫā essaiera de ravir le riche volume au monastère; les novices défendront leur bien avec pierres et bâtons.

(5) Ibid. p. 247.

l'église, Īšōʿyaw voulut adjoindre au monastère une école apostolique. Dans son idée [1] l'école compléterait le couvent, « l'école engendrerait et éduquerait des lettrés, le couvent leur enseignerait la vie ascétique et les sanctifierait » [2] car, bien sûr, « chaque enfant » qui sortirait de cette école trouverait normal de devenir disciple du couvent. Le catholicos avait déjà tout disposé pour réaliser son projet; les maçons et les manœuvres avaient été amenés et les dispositions prises pour fournir l'école en maîtres, professeurs et interprêtes, et pour y rassembler toute une galaxie de savants, aux besoins desquels le catholicos subviendrait.

Hélas, les moines, et à leur tête le supérieur Qamīšōʿ, l'entendaient différemment. Pour eux, le projet du catholicos introduirait dans le couvent dissipation et tumulte. C'en eut été fini du bonheur et de la paix de l'isolement, gloire et beauté de la vie ascétique.

Une longue discussion s'ensuivit entre le catholicos et les moines. Tous les arguments furent mis en avant: Cela ne s'est jamais fait dans aucun couvent; notre vocation est les pleurs et le deuil dans nos cellules, et non d'apprendre à chanter aux enfants, disaient les moines.

Īšōʿyaw répondit d'abord par des arguments de raison. Puis voyant qu'il n'aboutissait pas à ses fins, il employa la manière forte: « J'ai le pouvoir de le faire, dit-il, pour deux raisons qui doivent surmonter tous les obstacles. D'abord, c'est moi qui ai pourvu et doté le couvent de propriétés et de possessions terrestres; ensuite, spirituellement, je suis le maître de tous les monastères et couvents. Il vaut mieux que je renforce et orne plus particulièrement mon propre couvent plutôt que les autres. Donc, par ordre du Seigneur, je vous défends de mettre obstacle à cette œuvre, car tel est le bon plaisir de Dieu, le Seigneur de tout ».

Obligés de s'incliner, le supérieur et soixante-dix solitaires décidèrent de quitter le couvent plutôt que de sembler sanctionner par leur présence ce qu'ils considéraient comme une déviation. Enlevant de nuit les restes de leur Père spirituel, le bienheureux Yaʿqūb, ils partirent un peu plus loin et se préparèrent à construire un nouveau couvent.

[1] *Bk.* II, p. 132, 147-153.

[2] Le sujet sera repris par Ḥnānīšōʿ Ier dans son traité *Sur le double usage des écoles*, *B.O.*, III. I, p. 154 et n 3.

Thomas de Marga, qui ne cache pas son accord avec les moines, montre comment le Seigneur ne voulut pas permettre un schisme, car les intentions étaient bonnes des deux côtés. Prévenu par un songe du départ des moines, le bienheureux Mār Īšōʿyaw comprit que son projet ne correspondait pas à la volonté de Dieu. Partant le jour même pour son village natal, il construisit là-bas son école, et écrivit aux moines de Bēṯ ʿĀwé de rentrer chez eux (1).

Le chapitre des relations d'Īšōʿyaw avec son couvent de Bēṯ ʿĀwé s'achève sur une note triste. Vers 657 le vieux patriarche eut des difficultés avec le gouverneur d'Al-Madā'in; il se retira alors dans son couvent, où il devait mourir.

IV

L'ÉVÊQUE DE NINIVE

Les lettres d'Īšōʿyaw, moine de Bēṯ ʿĀwé, nous ont montré son impatience en face de l'incurie des prélats. Le sort va maintenant lui donner l'occasion de montrer ses propres capacités.

En 628, au lendemain de la conquête romaine du nord de l'Iraq, l'assassinat de Chosroès II et son remplacement par son fils Kavadh II Široï permit à l'Église syrienne orientale de pourvoir à la nomination d'un titulaire au siège patriarcal, vacant depuis près de vingt ans. Īšōʿyaw de Gdāla fut élu.

Le nouveau catholicos connaissait notre Īšōʿyaw; il avait été son aîné à l'École de Nisibe et avait participé avec lui à l'exode des trois cents en 596 (2). Aussi ne s'étonne-t-on pas de le voir nommer son cadet à l'un des sièges vacants, celui de Ninive, dont l'évêque, Mārā, était mort (3).

(1) Lettre perdue.

(2) *Chron. de Seert*, II. p. 103, 191.

(3) Th. DE MARGA, liv. II. cp. 4. Le nom de l'évêque manque dans la traduction anglaise, *Bk.* II p. 123; il a été restitué d'après le texte chaldéen dans la traduction arabe d'A. ABOUNA, p. 67; confirmé par les *Diptyques* de Ninive et la commémoraison des évêques de Ninive au deuxième vendredi d'été. — Ici il faut faire attention à la propriété des termes: Īšōʿyaw devint évêque, et non pas métropolite, de Ninive et non pas de Mossoul. Toutes les gammes des combinaisons fausses de ces titres et de ces sièges sont possibles et se trouvent, par exemple dans BAR HEBRAEUS, *Chron. eccles.*, II, col. 127; CHABOT, *Jésusabran*, p. 485; R. DUVAL, *Lettres*, p. 3, etc

Le peuple de Ninive choisit-il Īšō'yaw comme évêque, comme le dit Thomas de Marga (1), ou plutôt leur fut-il imposé, probablement par le patriarche? La seconde solution semble plus proche de la vérité, selon les lettres de l'évêque lui-même (2).

Il semble même que les Ninivites aient eu un autre candidat, probablement l'administrateur très efficace du siège vacant; il leur fut enlevé, peut-être pour être nommé évêque ailleurs.

Toute une campagne fut faite contre le nouvel évêque, l'accusant d'être la cause de tous les malheurs du temps. Parmi les opposants se distinguait par sa violence un moine par ailleurs vénérable, ascète chevronné, dont malheureusement on ne sait pas le nom. Īšō'yaw l'adjure de cesser ses manigances, ou, s'il veut vraiment rendre service aux Ninivites et procurer la paix à tout le monde, y compris l'évêque, qu'il écrive au patriarche avec toute la force de persuasion dont il dispose,p our qu'il leur donne comme chef cet homme si utile. On sent l'ironie mordante des dernières phrases, à travers leurs formules suavement polies. Le correspondant ne fit plus parler de lui, et Īšō'yaw resta évêque de Ninive.

Une des premières tâches qui échut au nouvel évêque fut de prendre part, en 630, à l'ambassade de pourparlers de paix envoyée par la reine Bōrān au vainqueur Héraclius. La délégation sous la présidence du catholicos Īšō'yaw II, comprenait, entre autres, la plupart des évêques de la partie de l'empire perse tombée au pouvoir des Romains. On y voyait (3) les métropolites Cyriaque de Nisibe, Paul d'Adiabène, Gabriel de Karka d'Bēṯ Slōḫ, les évêques Jean de la Diaspora du pays de Damas, Mārūṯā de Gusṭra, Īšō'yaw de Ninive et, probablement le plus récent évêque parmi eux, Sahdōna évêque de Māḥōzā d'Arēwān.

Bien qu'on ne trouve dans les lettres d'Īšō'yaw aucune allussion à cette ambassade, ses détails saillants sont assez bien connus par ailleurs (4). Son but principal fut réalisé par la rencontre

(1) Qui dit un peu plus loin que le peuple de Māḥōza d'Arēwān choisit Sahdōna (*Bk.* II, p. 124), alors qu'Īšō'yaw lui-même dira qu'il dut utiliser toute sa force de persuasion pour leur faire accepter celui qui était alors son ami.

(2) E. XLVI, qui serait donc à classer au début de l'épiscopat?

(3) *Chron. anon.* GUIDI, p. 26, chald. p. 30; *Bk.* II, p. 123-130, etc. Thomas de Marga place l'ambassade sous Široï (p. 126).

(4) Ce fut à cette occasion que la reine Bōrān rendit au catholicos le bois de la Croix du Christ. ḤAMZĀ' AL-IṢFAHĀNĪ, *Tawārīḫsanī mulūk al-arḍ* p. 18.

avec l'empereur à Alep [1]. Il n'entre pas dans notre propos de nous étendre sur les ennuis que causèrent plus tard aux ambassadeurs, notamment au patriarche, la profession de foi qu'ils durent faire, et la *communicatio in divinis* qu'ils durent pratiquer à cette occasion.

Certains membres de la délégation ne rentrèrent pas directement chez eux à la fin de leur mandat. Notre Īšō'yaw profita de l'occasion pour faire une excursion en Syrie romaine. Il poussa même jusqu'à Antioche, où Thomas de Marga le montre (avec une certaine complaisance innocente de scrupules) dérobant un coffret de marbre contenant les reliques des Apôtres; il en fera don à son ancien couvent de Bét 'Āwé [2].

Une visite à un couvent d'Apamée, en compagnie de Jean de Damas et de Sahdōna, eut pour ce dernier les conséquences néfastes que nous verrons quand nous parlerons de lui. Qu'il nous suffise de dire ici qu'Īšō'yaw refusa prudemment la controverse avec le supérieur, «sorcier aux cheveux gris» [3] qui, par l'imposition de sa main droite, fit tourner la tête de Sahdōna.

C'est peut-être au cours de ce voyage qu'Īšō'yaw visita longuement la région du Mont Izla où se trouvait le Grand Monastère de Mār Abraham [4].

Les lettres qu'Īšō'yaw écrivit pendant son épiscopat à Ninive donnent une idée du kaléïdoscope d'occupations de leur auteur. Nous avons vu celles qui regardaient Bét 'Āwé; il écrit encore aux moines du Grand Monastère d'Abraham du Mont Izla [5] pour leur reprocher d'avoir chassé à la légère de leur communauté leur confrère Narsaï [6].

Une lettre au catholicos Īšō'yaw de Gdāla [7] montre comment le jeune évêque gardait sa liberté d'action, même vis à vis de la plus haute autorité de son Eglise. Il était resté auprès du siège

[1] Māri, lat. p. 54-55; *Chron. de Seert*, II p. 234-262.

[2] *Bk.* II. p. 127-128.

[3] Ibid. p. 128-130.

[4] M. X. On trouve dans cette lettre des détails intéressants sur l'organisation intérieure des couvents, avec la répartition des charges d'administration.

[5] E. XVII. Voir une autre tentative d'arbitrage d'un différend, également parmi les moines du Mont Izla, dans E. LI.

[6] Le nom même n'est pas dans la lettre; on le trouve dans Thomas de Marga, *Bk.* II p. 175-176. Budge (p. 176 n. 1) pensait que cette lettre était perdue; en fait, si les paroles ne sont pas mot à mot telles que les rapporte Thomas, le sens est bien le même.

[7] E. XV.

patriarcal pendant de nombreux jours, dans l'attente patiente d'une solution à un problème qui n'est pas spécifié. A la fin, de guerre lasse, il quitte la cellule patriarcale sans permission et sans prendre congé autrement que par cette lettre où il demande au catholicos de continuer malgré tout à le considérer comme son fils chéri.

Nous ne pouvons nous attarder à tant d'autres détails des lettres de la période épiscopale. Retenons seulement les plus importantes parmi celles qui décrivent la lutte d'Īšō'yaw évêque de Ninive contre la montée du monophysisme, notamment celles qui ont trait à son épisode crucial, l'apostasie du métropolite d'Erbil.

On connaît la conjoncture générale. Le grand mouvement de scission dans l'Eglise de Perse atteignait son paroxysme au moment même où Īšō'yaw devenait évêque de Ninive. Après les défections encouragées surtout par la longue absence de catholicos et causées par les attaques répétées des adversaires, protégés notamment par l'archiâtre royal Gabriel de Singār, voici que maintenant, à la faveur de la conquête romaine, l'Église syrienne occidentale pouvait se donner une organisation forte, avec un catholicos et des évêques suffragants; son centre était établi à Takrīt, auprès de l'autorité d'occupation.

C'est dans ces circonstances qu'Īšō'yaw commençait son épiscopat à Ninive. La lettre E. XLIV dépeint d'une façon très vivante l'urgence de la situation; on voit que lui-même est ici le plus à son aise: il voulait de l'action, il en a.

Ecrivant au métropolite Gabriel de Kerkouk, ce n'est pas sans un certain narcissisme qu'il se dépeint, «pour la rémission de ses péchés», au point le plus fort de la mélée, «près du nid de Satan», le couvent de Mār Matta, nid des basilics et des scorpions, d'où ils se glissent pour aller nuire aux hommes débiles.

Puis il commence une analyse lucide de la situation, où les facteurs de puissance de l'ennemi ne seront pas sans faire ressortir la valeur de ses propres actions pour le combattre.

Īšō'yaw voit quatre raisons au succès de l'adversaire:

1) l'indulgence des gouvernants du jour (les Byzantins) pour «ceux qui viennent les trouver avec des incantations argentées et des prières dorées».

2) le nombre des hérétiques qui ont maintenant part au pouvoir [1],

[1] Avec, comme contre coup, l'écartement des fonctions des «vrais croyants», cf. M. XI.

3) la faveur et le crédit des habitants de Takrīt auprès des gouvernants locaux,

4) d'une façon générale, la force diabolique qui presse les fils de la désobéissance à ne pas persévérer dans l'amour de la vérité où ils vivaient.

Et l'écrivain de donner un premier exemple concret: dans sa ville de Ninive, trouvant le gouverneur tout à fait favorable, ils descendirent aux « latrines » qui sont devant les portes de la ville; là « eux qui sont la fiente de l'Eglise, se construisirent une maison de dérision et d'irrespect qu'ils nommèrent église, au lieu même où tout le monde se retire pour se soulager le ventre ».

Puis l'écrivain expose le cas particulier d'un « impie » qui changea six fois d'obédience au cours de sa vie: c'est justement celui qui a été suffisamment favorisé par le destin et « qui parmi tous est considéré comme étant le premier ». Dans la lettre d'Īšōʿyaw, l'énumération des parjures successifs de ce notable sonne comme un réquisitoire, avec peut être une note de dureté dans le jugement. Sans condamner, nous pouvons plutôt voir en cet homme un pitoyable exemple du désarroi des consciences qui devait être si commun à cette époque confuse.

Né d'un père « chrétien orthodoxe », c'est à dire nestorien, et d'une mère « hérétique », c'est à dire monophysite, l'homme pencha d'abord vers la religion de son père. Ensuite, après une période de pur paganisme, il unit à « la fange païenne la communion hérétique ». Puis, sous diverses influences: discussions avec ses amis, reproches de sa conscience, maladie qui lui fit craindre la mort, pression d'un gouverneur favorable aux Nestoriens, etc. il revint pour un temps à « l'Eglise de Dieu ». Ces influences s'étant dissipées, il « retourna à son vomissement » et devint « le soutien des fauteurs d'iniquité »; grâce à lui, « ils se vantent, s'enorgueillissent et deviennent insupportables ».

En face de la force de l'adversaire, Īšōʿyaw dépeint (un peu en trémolo) la faiblesse de son propre peuple, « pauvre en puissance et dénué de richesses, manquant totalement de pouvoir et de connaissance du monde », n'ayant comme arme que la possession de la vraie foi. Les voici qui gémissent et se tourmentent à la vue du « signe honteux et immonde que Satan a posé à la porte de leur ville ». On reconnait ici l'église que les monophysites avaient commencé à bâtir à la porte de Ninive.

Mais l'évêque ne peut plus y tenir; bien qu'il soit malade, il va se mettre en route pour le repaire de l'ennemi, il va descendre à Takrīt [1] pour affronter les iniques, et, confiant dans la puissance de Dieu malgré sa propre faiblesse, essayer de gagner les pouvoirs publics à sa cause.

Je me suis un peu attardé sur cette lettre E. XLVI à cause de la peinture qu'elle fait des difficultés que rencontrait Īšōʿyaw. Si j'ai soupçonné l'écrivain d'une pointe d'exagération, c'est que, malgré toutes les affirmations pieuses, on ne peut s'empêcher de sentir que le bon apôtre a déjà un plan plus terre à terre pour en venir à ses fins, et la peinture poussée au noir des difficultés à surmonter ne fera que mieux mettre en valeur la victoire qu'il prépare.

La lettre E. XLIX au même métropolite Gabriel est en effet un bulletin de victoire. L'expédition de Takrīt a été couronnée d'un plein succès, « la miséricorde de la grâce de Dieu nous a été soudainement accordée, elle a repoussé l'assaut des impies ». La paix est revenue et l'on a bon espoir que (par la force de Dieu, évidemment) les iniques auront bientôt à souffrir à leur tour.

A la fin de la lettre, Īšōʿyaw annonce qu'il n'avait pas osé envoyer auparavant, faute de messager sûr, la lettre précédente « écrite au milieu de la tempête »; il envoie donc en même temps les deux lettres au métropolite. On voit par d'autres épîtres [2] que les camps ennemis faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour intercepter les courriers et se dérober mutuellement les lettres.

Ce qu'Īšōʿyaw ne dit pas dans ses lettres à Gabriel, ce que son messager le moine Ḥnānīšōʿ devait peut-être avouer oralement, c'est que la grâce de Dieu ne fut pas la seule arme à laquelle l'évêque de Ninive ait eu recours pour faire enlever le « signe d'iniquité » de la porte de sa ville. Il eut recours lui-même aux « incantations dorées » si bien comprises des princes, ce qui prouve que son peuple n'était pas si pauvre qu'il veut bien le dire. Bar Hébraeus [3]

[1] Dans M. XVII Takrīt est appelée « la grande ville des hérétiques »; elle est située « aux limites occidentales de la province des orthodoxes », c'est à dire des Nestoriens. On voit dans cette lettre un prêtre tombé dans l'hérésie et excommunié par l'évêque Ābä (à qui est adressée également la lettre E. XXXVIII), trouver bon accueil à Takrīt.

[2] E. XXXIV et XLIII.

[3] *Chron. eccl.* II, col. 127-128.

l'accuse explicitement d'avoir soudoyé les gouvernants en leur prodiguant l'argent; je ne suis pas loin de le croire.

Remarquons aussi l'habileté dont Īšōʿyaw fait montre en écrivant au métropolite de Kerkouk. Ce n'est pas qu'il en attende grande aide, ou que Gabriel soit son supérieur direct, mais Takrīt se trouve dans son éparchie et il pourrait se froisser qu'une action y soit entreprise par un subordonné (Īšōʿyaw n'est qu'évêque) sans sa permission. D'où l'écrivain se le concilie-t-il par toutes sortes de signes de respect. Penserait-il déjà à se faire de nouveaux amis dans la hiérarchie supérieure, en vue d'une promotion future?

Avant de répondre à cette question il nous faut encore signaler quelques-unes de ses activités de détail dans la lutte contre les monophysites, lutte qui est vraiment le leitmotiv des lettres datant de son épiscopat.

En liaison avec une de ses expéditions anti-monophysites est la lettre (1) à Yazdegerd, probablement un laïc. Īšōʿyaw, qui décline humblement les compliments, annonce à son correspondant qu'il vient de revenir d'un « champ de zizanie », où il est resté jusqu'à ce qu'il ait pu établir un « sanctuaire divin » (2).

Ailleurs, dans une lettre à Īšōʿyaw II (3), il annonce au catholicos qu'il a restitué à la communion de l'Eglise un certain Sapor, naguère tombé dans l'hérésie. Il y eut probablement plusieurs renégats du nom de Sapor au temps d'Īšōʿyaw; il serait piquant que celui-ci soit « l'apostat du village de Ḫudid », « l'héritier de la maison des Sévériens » (4) que lui-même montrera dans son *Histoire du martyr Īšōʿsawrān*, s'insinuant dans la prison de ce confesseur pour essayer de le gagner à son erreur.

Une autre lettre enfin, celle dont le titre qualifie pour la première fois Īšōʿyaw de « ministre de l'Eglise de Dieu qui est à Ninive » (5), objurgue les moines d'un couvent du Mont Alpap, probablement celui de Yōḥannān et Īšōʿsawrān (6), de chasser de

(1) E. XXII.

(2) Il ne peut s'agir de Takrīt, où une église nestorienne ne réussit à s'implanter que beaucoup plus tard.

(3) E. XXIV.

(4) *Hist. de Jésusabran*, p. 571, 578. L'histoire n'est pas complète et on ne peut savoir si l'auteur ne racontait pas la conversion dans l'épilogue.

(5) E. XXVI. Assémani avait déjà remarqué ce titre, *B.O.*, III. I, p. 141 n. 25.

(6) *Assyrie chrétienne* II p. 780-781.

chez eux un moine rebelle [1]. La méthode de persuasion employée dans la lettre se retrouvera dans beaucoup d'autres: l'évêque fait appel chez ses correspondants aux sentiments de fidélité à la mémoire de leurs ancêtres dans la foi. Ce loyalisme au groupe, cet esprit de corps, joue évidemment un grand rôle dans les options des membres d'une société tribale ou patriarcale; Īšōʿyaw, qui était bon psychologue, n'hésite pas à faire jouer ce levier puissant.

On retrouvera la même dialectique dans une lettre qui est plutôt à dater de peu après 637, puisque les Arabes musulmans y sont représentés comme étant au pouvoir [2]. « Un des démons qui se sont rebellés sur le Mont Alpap », c'est à dire un des moines monophysites du couvent de Mār Matta, s'est infiltré dans un village et en a séduit les habitants. Pour essayer de les ramener à la croyance nestorienne, Īšōʿyaw évoque ceux qui ont été pour eux des piliers de la foi [3]: le bienheureux évêque Qamīšōʿ qui avait extirpé de chez eux le culte des idoles, le bienheureux évêque Šimʿūn « au temps duquel cette zizanie hérétique a commencé à pousser dans le champ du Christ » et qui lutta contre elle jusqu'à la mort, et aussi tous leurs pères fidèles ... Mais l'évêque se rend compte qu'il ne peut arrêter le progrès de l'hérésie. Il écrit mélancoliquement: « A la chute du monde [4] et à la ruine de la vie des hommes s'accorde bien le mal des défections de la foi », et il conclut que la prière pour eux est plus utile que les lettres.

J'ai insinué plus haut qu'Īšōʿyaw était ambitieux. L'occasion de gravir un échelon de plus dans la hiérarchie ecclésiastique lui fut bientôt offerte. Son compagnon d'ambassade, Paul, métropolite d'Erbil, étant mort, les fidèles de la ville offrirent à l'évêque de Ninive le glorieux siège métropolitain de l'Adiabène, sa province natale.

Le choix était flatteur pour Īšōʿyaw [5]; l'ambition allait-elle l'emporter sur la griserie de l'action au service d'une cause exaltante? La réponse d'Īšōʿyaw [6] aux propositions d'Erbil fut un

[1] Situation semblable dans M. XII.

[2] E. XLVIII, qui appartiendrait en fait à la période M.

[3] Je ne puis malheureusement localiser ces évêques, ni le village de ces « fils faibles des vrais fidèles et des chrétiens orthodoxes », où se trouvait une « église sainte, dans la forteresse des disciples de Bāwaï » (?)

[4] Ici par la conquête arabe.

[5] On ne peut préciser exactement quand il eut lieu, entre 63 o et 637.

[6] E. L

refus, enrobé de belles excuses. Entre la sinécure dorée d'un secteur apparemment épargné par la tourmente, grâce aux strictes mesures prises par le grand métropolite Yōnādāb vers le début du siècle, entre cela et la « lutte constante avec les hérétiques et les païens », Īšōʿyaw choisit la solution qui lui paraît la plus sage: « il n'est pas raisonnable, dit-il, d'abandonner ces choses importantes pour de moindres ». Il laisse donc passer l'occasion et remercie ses correspondants; son sens du devoir l'avait emporté sur son ambition.

Cependant, en terminant sa lettre, Īšōʿyaw propose de leur « indiquer quelqu'un pour le service et l'administration » de leur Église. Ce candidat était-il Makkīḫa? C'est lui en tout cas qui devint métropolite d'Erbil au lieu de l'évêque de Ninive.

Īšōʿyaw refusa la promotion, disions-nous, et sa lettre aux notables d'Erbil en donnait de nobles raisons. Il y en eut peut-être d'autres, que l'on peut deviner à travers une autre lettre (1), celle-ci adressée au patriarche. L'évêque de Ninive y écrit: « Je voulais me dérober à la société des fourbes, mais le précepte de Ta Paternité et la persuasion des notables (de Ninive) m'ont forcé ... Vous avez demandé et ordonné, j'ai obéi ».

Que ce soit sur la demande expresse du patriarche et des notables d'Āṯōr, ou de son propre choix, Īšōʿyaw resté à Ninive eut bientôt de mauvaises nouvelles à annoncer au catholicos. Le choix de Makkīḫa s'était révélé des plus malheureux. Peut-être à cause de sa trop grande simplicité, « notre humble Père, Mgr le Métropolite » s'est laissé convaincre par deux évêques illégitimes qu'il a reçus chez lui de consacrer avec eux un troisième. Le texte chaldéen est bien comme l'a traduit Rubens Duval (2) « notre humble Père »; le jeu de mots est transparent, l'adjectif qui veut dire « humble » est justement le nom de Makkīḫa. A la fin de la lettre Īšōʿyaw exprime sa crainte qu'il n'ait pas le temps de donner oralement des détails au patriarche avant que les événements n'aboutissent à un dénouement rapide.

Cette crainte était fondée. Dans une autre lettre au patriarche (3), Īšōʿyaw annonce que « le calice est arrivé à la lie ... Le

(1) E. XL.
(2) P. 53 ligne 38.
(3) E. XXV.

ver, naguère engendré par un visiteur mauvais, est monté à la tête de la communauté ».

C'est alors la fin brutale. De nouveaux troubles ont éclaté soudainement ([1]). « Les hérétiques, déconcertés par le Seigneur », c'est à dire par l'intervention d'Īšō'yaw à Takrīt, se sont tournés à nouveau vers « les barbares que nos péchés ont suscités », c'est à dire qu'ils ont offert aux Romains des pots de vin plus forts que ceux de l'évêque. Quand, au milieu des difficultés, Īšō'yaw arrive à peine à diriger son diocèse, un grand malheur est arrivé, qu'il ne peut raconter en détail par écrit, il le fera quand il rencontrera le patriarche: « le chef illustre et honoré de notre communauté a trahi! » ([2]).

L'évêque de Ninive donne de cet événement tragique une représentation imagée qui nous émeut, en conformité avec l'idée que l'Eglise syrienne orientale se faisait de la liturgie comme représentation des événements de la vie du Christ, répétés dans notre vie. Ici c'est une Semaine Sainte en tous points pareille à celle du Christ qu'Īšō'yaw vient de passer: « à la place d'Hérode et de Pilate sont les chefs et les préposés de notre région; à la place de Judas, le chef illustre et honoré de notre communauté ».

Dans une lettre à un laïc de son diocèse ([3]) Īšō'yaw dira en clair: « La pierre d'angle du nord était en fait hérétique ».

On comprend maintenant pourquoi Makkīḥa ne figure pas aux *Diptyques* d'Erbil ([4]); on comprend aussi pourquoi, cette fois, Īšō'yaw accepta lui-même la fonction de métropolite d'Adiabène.

(à suivre)

J. M. Fiey O. P.

([1]) E. XXXIX.

([2]) On peut deviner d'après une phrase de M. XXIII que le règne de Makkīḥa fut court; il y est dit: « Ceux qui nous ont trompés ne sont pas restés longtemps ».

([3]) E. XXV.

([4]) Corriger *Assyrie chrétienne*, I, p. 56.

Das Nicaenoconstantinopolitanum und das Filioque

Der griechisch-orthodoxe Theologe Archimandrit Stylianos Charkianakis [1] hat die folgende originelle Meinung geäußert: « In Anbetracht der [2] Sorge der Väter, daß keine der drei Personen der heiligen Trinität irgendwie degradiert wird, verstehen wir die theologische Relevanz, die immer der Zusatz des Westens ' Filioque' besitzt. Nebenbei sei hier bemerkt, daß die Diskussion über die Frage der Hervorbringung des Geistes auch aus dem Sohne merkwürdigerweise nie den vollen Text des Nicaenoconstantinopolitanums berücksichtigt hat. Die Präposition ' ex ' in Bezug auf den Sohn existierte bekanntlich im Credo ursprünglich nicht, sondern sie wurde später im Westen hinzugefügt. Im Credo existierte aber von Anfang an, und zwar an einer anderen Stelle, ein zweites ' ex ', welches die ganze Problematik vom ' Filioque ' endgültig und unwiderruflich beantworten läßt. Wenn man von der grundlegenden Voraussetzung der Gleichheit der drei Personen ausgeht, so müssen die römischen Katholiken zugeben, daß die Hervorbringung des Geistes auch aus dem Sohne, die sie verteidigen, als notwendige Konsequenz die Zeugung des Sohnes auch aus dem Geiste hat. Ob dann diese beiden Akte als ewig oder als zeitlich verstanden werden müssen, darüber ist die von uns gemeinte Stelle des Nicaenoconstantinopolitanums ganz eindeutig. Die Zeugung des Sohnes aus dem Geiste ist nämlich im Credo formuliert, und zwar als eine zeitliche: ' aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria '. Die Hervorbringung des Geistes auch aus dem Sohne muß also in direkter Entsprechung zur dieser Stelle gesehen und als eine zeitliche verstanden werden » [3].

[1] Er selbst schreibt sich Harkianakis.

[2] Im Text: dieser.

[3] Im Artikel: *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz. Κληρονομία*, 1 (1969), S. 83-99; 92-93 Anm. 3.

Charkianakis sucht die Problematik des Filioque unter einer bisher vernachlässigten Rücksicht zu beleuchten. Dabei setzt er voraus, daß der im christlichen Westen entstandene Zusatz des Filioque zum Glaubensbekenntnis seinen Ursprung dem Umstand verdankt, daß damit die volle Gleichheit von Sohn und Vater unterstrichen werden sollte. Um den Zusatz des Filioque zu erklären, verweist er auf eine vorhergehende Stelle im gleichen Symbolum.

Wir wollen im folgenden auf die Anregung des griechischen Theologen eingehen. Schauen wir uns daher die beiden Stellen im vollen Text des Symbolums an und versuchen wir dann eine Stellungnahme zu den Schlußfolgerungen Charkianakis'.

Charkianakis vergleicht miteinander zwei Stellen. Sie lauten im lateinischen Text folgendermaßen: « et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre *Filioque* procedit », und im vorhergehenden Abschnitt des Symbolums: « qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto [et] ex Maria virgine, et *homo factus* (inhumanatus) est » (1).

Charkianakis vergleicht also das Filioque, d.h. « auch aus dem Sohne » mit den Worten « aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria ». Doch setzt er selbstverständlich zunächst den griechischen Urtext des Symbolums voraus. Dieser griechische Text ist bereits aus den Akten des Konzils von Chalkedon (5. Jahrhundert) bekannt, während die lateinische Übersetzung späteren Datums ist (zuerst bekannt aus dem 6.-7. Jahrhundert) (2). Beachtlich aber ist des Umstand, daß das griechische « ἐκ » jeweils verschieden ins Lateinische übertragen wird. So entspricht dem griechischen « ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου » (« ex Spiritu Sancto et Maria virgine ») das lateinische: « de Spiritu Sancto [et] ex Maria virgine ». Dazu kommt, daß auch das griechische « καθελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν » (« descendit ex caelis ») im Lateinischen mit « descendit de caelis » wiedergegeben ist. Hat dieser Unterschied — so kann man fragen — nur einen sprachlichen oder auch einen sachlichen Grund?

Um auf diese Frage und auf die Problemstellung Charkianakis' antworten zu können, müssen wir weiter ausgreifen und alle

(1) *Denzinger-Schönmetzer*, 34. Aufl. 1967, Num. 150: griechischer und lateinischer Text.

(2) Siehe *Denzinger-Schönmetzer*, S. 66.

übrigen Stellen untersuchen, an denen die Präposition « ἐκ » im griechischen Text vorkommt, und beachten, wie sie jeweils ins Lateinische übertragen wurde.

Das Symbolum ist trinitarisch aufgebaut. Im ersten kürzesten, dem ursprungslosen Vater gewidmeten Teil kommt das « ἐκ » nicht vor. Im dritten Teil, der vom Heiligen Geist handelt, findet es sich nur einmal. Des öfteren aber steht es im Mittelstück, das vom Sohne Gottes berichtet. Der erste Teil dieses Mittelstückes erzählt von der ewigen, sein zweiter Teil von der zeitlichen Geburt des Sohnes.

Von der ewigen Geburt wird gesagt: — wir geben es in wörtlicher Übersetzung — « Wir glauben ... an Jesus Christus, den Sohn Gottes den Einziggezeugten (« τὸν μονογενῆ ») der aus dem Vater gezeugt wurde (« τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα ») vor allen Jahrhunderten, Licht aus Licht, wahren Gott aus wahrem Gott... » Im Deutschen pflegt man vom « *Eingeborenen* » zu sprechen, der « *vom* Vater geboren wurde ». Die lateinische Übersetzung aber hat einerseits « *unigenitum* », anderseits aber « *ex* Patre natum ».

Von der zeitlichen Geburt aber heißt es: Wir glauben « an den für uns Menschen und für unser Heil aus den Himmeln herniedergestiegenen und aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau Fleischgewordenen (« σαρκωθέντα ») und Menschgewordenen (« ἐνανθρωπήσαντα ») ... ».

Das griechische « ἐκ » ist im Lateinischen mehrmals mit « ex » übersetzt worden (« ex Patre natum »; « incarnatus... ex Maria virgine »; « ex Patre *Filioque* »), ebenso häufig aber mit « de » (« *Deum de Deo* », lumen de lumine, Deum verum de Deo vero »; « descendit de caelis »; « incarnatus est de Spiritu Sancto »). Wir dürfen hieraus jedoch nicht schließen, daß « ex » und « de » ganz die gleiche Bedeutung haben. Der verschiedene Sinn ergibt sich jedesmal aus dem Zusammenhang.

Als äquivalent können ohne Zweifel, wo es sich um den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater handelt, die Wendungen gelten: « vom Vater gezeugt », « aus dem Vater geboren »; « Licht aus Licht », « Licht von Licht »; « wahrer Gott aus wahrem Gott », « wahrer Gott von wahrem Gott ».

Wo aber die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes bestimmt und beschrieben wird, sind mehrere Umstände zu beachten: das Herabsteigen vom Himmel und das Zusammenwirken des Heiligen Geistes und Marias. Den Ausdruck « aus den Himmeln hernieder-

gestiegen» oder, dem deutschen Sprachgeist besser angepaßt, «vom Himmel herabgestiegen» könnte man als nur figürlich oder übertragen ansehen, als Bild oder Vorstellungsbild, ähnlich wie man sich im alten Heidentum das gelegentliche Herabsteigen von Göttern aus der Götterwohnung vorstellte (vgl. Apg. 14,10: «Als die Volksmenge sah, was Paulus getan hatte, rief sie auf lykaonisch: 'Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgekommen'»). Doch hat der Ausdruck im Zusammenhang einen tieferen Sinn. Denn zuerst war die Rede von der ewigen, vorzeitlichen Geburt des Sohnes aus dem Vater (vgl. Joh. 1,1 ff.): «Licht vom Licht», «wahrer Gott vom wahren Gott», oder einfach, wie es in der lateinischen Übersetzung zu Anfang hinzugefügt worden ist: «Deum de Deo». Bevor dann von der Fleisch- und Menschwerdung gesprochen wird «aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau», steht als Binde- oder Verbindungsglied dazwischen das Wort von ihm, «der vom Himmel herabgestiegen ist». In einer tieferen Theologie bedeutet dies: «der vom Vater — oder aus dem Vater zu uns Menschen — kommt». Wenn nämlich der Beginn des Vaterunsers nicht nur einen einfachen Anthropomorphismus besagt: «Vater unser im Himmel» («Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς») (Mt. 6, 9), als ob der unendliche, unermeßliche Vater im noch größeren Himmel wohne — denn das Haus ist geräumiger als der, der darin wohnt —, dann ist mit diesen Worten des Herrn die Gleichheit von Gott Vater und Himmel ausgesagt, ähnlich wie im Prolog des Johannesevangeliums das «bei Gott» («πρὸς τὸν θεόν») (Joh. 1,1-2) oder das «am Herzen des Vaters» («εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός») (Joh. 1,18) (1), die Gottgleichheit des Sohnes einschließt und ausdrückt. Dies Verbindungsglied besagt demnach, daß der ewige Gottessohn vom Vater, vom «himmlischen Vater» zu uns Menschen kommt, vom Himmel auf die Erde (Vgl. Joh. 3,13 und Röm. 10,6-7). Wie dies geschieht, wird anschließend durch die Worte erklärt: «Er ist Fleisch geworden aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau und er ist Mensch geworden».

Eben diese Worte müssen wir eingehender betrachten, im griechischen Urtext und in der lateinischen Übersetzung. Im Grie-

(1) Beachte hier, daß im Griechischen — wenn es sich nicht einfach um einen Hebraismus handelt: «בְּ» — sowohl «πρός» mit dem Wenfall wie «εἰς» an sich die Bedeutung des «nach...hin» oder «zu» als Bezeichnung der Richtung haben.

chischen steht ein einziges « aus » (« aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau »), während in der lateinischen Übersetzung dies « ἐκ » in Bezug auf den Heiligen Geist zu « de » wird, in Bezug auf Maria aber mit « ex » wiedergegeben wird. Dazu kommt, daß das verbindende « und » zwischen dem Heiligen Geist und Maria im lateinischen Text gewöhnlich fehlt: « vom Heiligen Geist (und) aus Maria der Jungfrau ».

Im griechischen Text (« Fleisch geworden aus dem Heiligen Geist » — genauer: « aus Heiligem Geist » — « und Maria der Jungfrau und Mensch geworden ») bezieht sich die gleiche Präposition « ἐκ » inhaltlich sowohl auf den Heiligen Geist wie auf Maria. Dies kann aber nicht bedeuten, daß der Heilige Geist die Menschwerdung in gleicher Weise bewirkt habe wie Maria. Dieser Unterschied soll wohl in der lateinischen Übersetzung dadurch hervorgehoben werden, daß, — wie bereits gesagt wurde — erstens das griechische « ἐκ » in Bezug auf den Heiligen Geist mit « de », in Bezug auf Maria aber mit « ex » übersetzt wird, und zweitens versucht wird, zwischen dem Heiligen Geist und Maria ein « und », ein « et » einzuschieben.

Worin liegt nun der Unterschied zwischen der Bewirkung der Menschwerdung durch den Heiligen Geist und durch Maria? Gibt uns das Symbolum selbst darüber Aufschluß? Die Antwort lautet ja. Maria die Jungfrau erscheint als Mensch und daher als Schöpfung, während der Heilige Geist als Gott in einer Reihe mit Vater und Sohn steht. Der Vater ist « Allherrscher » (griechisch « παντοκράτωρ ») (1) und Schöpfer aller Dinge; der Sohn ist Herr, « durch den alles geworden ist » (Joh. 1,3) (« κύριος »); der Hl. Geist ist Herr und Lebenspender (« κύριον καὶ ζωοποιόν »). Ganz besonders beachtenswert aber ist, daß im Symbolum das Wort « einzig gezeugt » (« μονογενής »), bzw. « gezeugt » (« γεννηθείς ») nur von der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater gebraucht wird. Von einer « Zeugung des Sohnes aus dem Geiste » — wie Charkianakis sich audrückt — ist im Symbolum nicht die Rede. Die Bewirkung der Menschwerdung durch den Heiligen Geist (« aus Heiligem Geist ») ist eine Tätigkeit des Schöpfergeistes, ist eine Tätigkeit des Heiligen Geistes zusammen mit Vater und Sohn, also der drei göttlichen Personen in ihrer Einheit und Verschiedenheit. Daß auch,

(1) Siehe: Carmelo CAPIZZI, S.J., Παντοκράτωρ (*Saggio d'esegesi letterario-iconografica*) (= *Orientalia Christiana Analecta* 170), Rom 1964.

und zwar an erster Stelle, Vater und Sohn die Menschwerdung bewirken, ist vorher einschlußweise dadurch gesagt, daß der Vater das gesamte sichtbare und unsichtbare All erschaffen hat und zusammenhält, wozu auch die Menschwerdung gehört; und daß durch den Sohn alles geworden ist, alles, also auch die Einigung seiner Menschheit mit seiner Person. Ausdrücklich wird dann die Fleisch- und Menschwerdung dem Heiligen Geiste zugeschrieben, von dem im anschließenden dritten Teil besonders die Rede ist. Die ausdrückliche Erwähnung des Heiligen Geistes läßt sich wohl daraus erklären, daß der Heilige Geist im Bericht der Evangelien von der Menschwerdung gleichfalls ausdrücklich genannt wird.

Der Engel Gabriel hatte nach Lukas der Jungfrau Maria angekündigt, daß sie « im Schoße empfangen und einen Sohn gebären solle » (« συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν ») (Lk. 1,31), daß « der Heilige Geist » — genauer « Heiliger Geist » — « über sie kommen werde und die Kraft des Allerhöchsten sie überschatten » (« πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι ») (1,35). Die Folge davon wird sein, daß Marias Sohn Jesus « Sohn des Allerhöchsten » genannt werden wird (1,32), daß « auch das Heilige, das geboren wird, Sohn Gottes genannt werden soll » (ebenda, 1,35). Das «geboren wird » ist griechisch « τὸ γεννώμενον », was deutsch mit « gezeugt », « erzeugt » oder auch mit « geboren » wiedergegeben werden kann.

Bei Matthäus finden sich, um Marias Empfängnis vom Heiligen Geist zu bezeichnen, die folgenden Ausdrücke: « Es ergab sich, daß sie empfangen hatte vom Heiligen Geist » (« εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ Πνεύματος ἁγίου ») (Mt. 1,18) — genauer «aus Heiligem Geist ». Und außerdem: « denn was in ihr erzeugt worden ist, stammt vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären... » (« τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. τέξεται δὲ υἱόν ») (Mt. 1,20).

Wichtig für uns in den beiden Berichten des Evangeliums ist die Wahl der griechischen Worte, mit denen die Geburt Jesu Christi (« aus Heiligem Geist und Maria der Jungfrau ») bezeichnet wird. Vielleicht darf man schon im Umstand, daß im Griechischen der Artikel zu « Πνεῦμα ἅγιον » fehlt, einen Hinweis darauf sehen, daß der Heilige Geist in seinem Wirken hier nicht sosehr als *die dritte* Person der Gottheit betrachtet wird, sondern als *göttliche* Geistperson, zusammen mit den beiden anderen göttlichen Geist-

personen des Vaters und des Sohnes [1]. Von Maria aber wird gesagt, daß sie passiv, rezeptiv empfangen (« συλλαμβάνειν ») werde, daß sie im Schoße empfangen habe (« ἐν γαστρὶ ἔχειν »); daß in ihr etwas gezeugt oder geboren werden soll oder schon gezeugt, erzeugt, oder geboren worden ist (« γεννώμενον »; « γεννηθέν »). Welcher dieser drei deutschen Ausdrücke der treffendere ist, hängt davon ab, ob ich ihn vornehmlich auf Maria beziehe, insofern sie nicht nur passiv empfängt, sondern als menschliche Mutter auch aktiv erzeugt oder gebiert (« τίκτειν ») (Mt. 1,20), oder aber auf die eminent aktive schöpferische Tätigkeit des Heiligen Geistes. Hier entsteht die Frage, welche Wirkung das Kommen des Geistes und sein Überschatten für das Kind Marias zeitigt. Diese Wirkung ist — wie klar aus dem Symbolum hervorgeht — die Fleischwerdung oder Menschwerdung, und zwar des Eingeborenen, des von Ewigkeit her Alleingezeugten des Vaters. Marias Sohn Jesus Christus, der Mensch Jesus, wird und ist kraft der Überschattung durch den Heiligen Geist Sohn des ewigen Vaters (Lk. 1,32 und 35), nicht aber Sohn des Heiligen Geistes. Man darf also die Worte des Symbolums « aus Heiligem Geist » oder die Worte des Engels bei Matthäus « empfangen aus Heiligem Geist » (1,18), bzw. « gezeugt, erzeugt oder geboren aus Heiligem Geist » (1,20), nicht so verstehen, als ob der Hl. Geist für den Gottmenschen Jesus die Rolle eines irdischen Vaters, eines irdischen Erzeugers übernommen habe, noch viel weniger als ob der Heilige Geist selber Fleisch oder Mensch geworden sei. Übersetze ich dementsprechend nach Mt. 1,20 « gezeugt oder erzeugt aus Heiligem Geist », so besagt dieser Ausdruck nicht eine persönliche Vaterrolle, sondern nur die schöpferische Tätigkeit, durch die der Geist in der Jungfrau ergänzt, was natürlicherweise nur durch einen menschlichen Vater möglich ist.

Augustinus schreibt in einer Rede auf die Geburt des Herrn: « Hic de matre natus istum diem saeculis commendavit, qui de Patre natus saecula cuncta creavit. Nec illa nativitas ullam habere potuit matrem, nec ista quaesivit hominem patrem. Denique natus est Christus et de Patre et de matre et sine

[1] Vgl. Joh. 4,23-24: « Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn solche Anbeter sucht der Vater. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit ».

patre et sine matre, de Patre Deus, de matre homo; sine matre Deus, sine patre homo » (1).

Zur Erläuterung mag es nützlich sein, einige Stellen aus den Briefen des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien im Brief an die Epheser anzuführen. Mehrfach spricht er von Jesus Christus, Mensch und Gott: « Einer ist Arzt, aus Fleisch zugleich und aus Geist (« σαρκικός τε καὶ πνευματικός »), gezeugt und ungezeugt (« γεννητὸς καὶ ἀγέννητος »), im Fleische erschienener Gott (« ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός »), im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott (« καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ »), zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr » (7,2) (2).

Während wir im Deutschen vom Gottmenschen sprechen, wie es auch im Russischen heißt («богочеловек»), spricht Ignatius an dieser Stelle parallel immer zuerst vom Menschen, dann von Gott in Christus, was dem romanischen Sprachgebrauch entspricht (« uomo-Dio », « homme-Dieu »). Vereinigen wir die zusammengehörigen Glieder, so ergeben sich die beiden Reihen: « aus Fleisch, gezeugt, im Fleische (gewordener), im Tode, aus Maria leidensfähig » und « aus Geist, ungezeugt, Gott, wahres Leben, aus Gott, leidensunfähig ». Die Ausdrücke « gezeugt, geworden » werden also auf Maria bezogen, die Ausdrücke « ungezeugt, Gott » aber auf Gott. Von Zeugung (« γεννητός ») ist nur in Bezug auf die Menschheit, die Menschwerdung die Rede; von der ewigen Zeugung oder Geburt des Sohnes aus dem Vater wird hier nicht gesprochen, was auffällig wirkt.

Weiter heißt es im gleichen Brief an die Epheser: « Unser Gott, Jesus, der Christus, wurde von Maria im Schoße getragen (« ἐκυοφορήθη »), nach Gottes Heilsplan aus Davids Samen (« ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ ») und doch aus heiligem Geiste (« πνεύματος δὲ ἁγίου »); er wurde geboren (« ἐγεννήθη ») und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen » (18,2). Auch hier wird ausdrücklich nur von der zeitlichen Geburt des Gottmenschen gesprochen, die im Schoße Marias aus Davids Samen und Heiligem Geist bewirkt wurde. Auffällig ist das Fehlen des Artikels sowohl vor « Davids Samen » als auch vor « Heiligem Geist ». Soll dies darauf hinweisen, daß bei der Geburt des Gottmenschen weder ein menschlicher Vater Erzeuger war noch auch der Heilige Geist als Vater angesehen werden darf? (3).

Die Jungfrauschaft und die Niederkunft Marias (wie auch der Tod des Herrn) sind für Ignatius drei zugleich laut rufende und in

(1) *Sermo in Natale Domini*, Sermo 184, num. 3: PL 38,997.

(2) Zum Ganzen siehe: *Die Apostolischen Väter, Griechisch und deutsch*, Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer, München 1956.

(3) Vgl. hiermit *Magnesier* 13,2, wo vom Gehorsam der Apostel die Rede ist gegenüber « *dem* Christus, *dem* Vater und *dem* Geiste ».

Gottes Stille sich ereignende Geheimnisse (Brief an die Epheser, 19,1 f.; vgl. 15,1 f.; an die Magnesier 8,2). Ein Geheimnis der Stille ist für ihn aber vor allem die ewige Zeugung oder Geburt des Sohnes aus dem Vater: « daß ein Gott ist, der sich geoffenbart hat (« ὁ φανερώσας ἑαυτόν ») durch Jesus Christus seinen Sohn, der sein aus dem Schweigen hervorgegangenes Wort ist (« ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος [ἀΐδιος οὐκ] ἀπὸ σιγῆς προελθών ») (Magnesier, 8,2) (¹). Genau genommen werden auch hier Offenbarung in die Zeit oder Menschwerdung und ewiger Ausgang aus dem Vater zusammengeschaut; wie dies auch unmittelbar vorher geschieht, wo Ignatius ermahnt; « Strömt alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Opferaltar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausging (« ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα ») und bei dem Einen war und [zu ihm] zurückkehrte » (Brief an die Magnesier, 7,2).

Gegen Ende des Briefes an die Epheser sodann spricht Ignatius vom « Heilsplan in Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus, [wirksam] im Glauben an ihn und in der Liebe zu ihm, in seinem Leiden und der Auferstehung » (20,1), um dann zu zeigen, wo sich dieser Glaube und diese Liebe verwirklichen: in der eucharistischen Versammlung, in der alle zusammenkommen « in e i n e m Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht Davids stammt (« τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ »), dem Menschensohn und Gottessohn (« τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ »), um ... e i n Brot zu brechen, das Unsterblichkeitsarznei ist, Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern lebt in Jesus Christus immerdar » (20,2). Durch die Gegenüberstellung von « Jesus Christus, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht Davids stammt », dem « Menschensohn » und dem « Gottessohn », spielt Ignatius wohl an, wie zuvor durch die Gegenüberstellung von Leiden und Auferstehung, auf den Anfang des Römerbriefes (Röm. 1,2-4). Auch hier wird von Ignatius erst der Menschensohn, dann der Gottessohn genannt, erst auf die zeitliche, dann auf die ewige Geburt oder Zeugung angespielt, wobei aber zu beachten ist, daß nach dem Anfang des Römerbriefes die Aufer-

(¹) Folgender Gedanke zieht sich durch die östliche aszetisch-theologische Überlieferung hindurch: Das Schweigen der ewigen Zeugung des Sohnes soll durch Schweigen geehrt werden. Gregor von Nazianz sagt in seiner dritten Theologischen Rede: « Wie ist der Sohn gezeugt worden? Ich antworte dir erneut mit lauter Entrüstung: ' Man muß die Zeugung in Gott mit Schweigen ehren '. Es ist schon etwas Großes für dich zu wissen, daß er gezeugt worden ist. Das Wie zu verstehen, das vermögen, gestehen wir es ruhig ein, nicht einmal die Engel, geschweige denn du. Du willst, daß ich dir das Wie deute. Er ist in der Weise gezeugt worden, wie der Vater es weiß, der gezeugt hat, und der Sohn, der gezeugt worden ist. Das übrige ist mit einer Wolke verhüllt und entzieht sich deiner Kurzsichtigkeit » (Oratio 29,8: PG 36,84C; zitiert von CHARKIANAKIS, *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz*, a.a.O., S. 98).

stehung nicht das Gott-Sein des menschgewordenen Sohnes Gottes bewirkt, sondern nur erweist, nur offenbart. Weil Jesus Christus Menschensohn und Gottessohn ist, kann er auch in der Eucharistie Arzt und zugleich Arznei sein, Brot zum ewigen Leben (vgl. in diesem Ignatius-Brief an die Epheser 20,2 mit 7,2). Vielleicht wird auch dort, wo Ignatius abermals von Jesus Christus spricht, « der aus dem Geschlecht Davids (« ἐκ γένους Δαβίδ »), aus Maria stammt (« τοῦ ἐκ Μαρίας »), der wirklich geboren wurde (« ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη ») (1), angespielt auf den Zusammenhang zwischen einerseits Glaube und Liebe und dem eucharistischen Geheimnis (Brief an die Trallianer, 8,1) und andererseits Menschwerdung, Auferstehung und ewigem Leben (ebenda, 9,1-2). Ähnlich schreibt Ignatius an die Smyrnäer vom Herrn « der wirklich aus dem Geschlecht Davids stammt nach dem Fleische, Sohn Gottes nach Gottes Willen und Macht, wirklich geboren aus einer Jungfrau (« γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου »), getauft von Johannes» (Ignatius an die Smyrnäer, 1,1).

Versuchen wir nun, im einzelnen zur Theorie, die Charkianakis vorlegt, Stellung zu nehmen. Er meint, die theologische Bedeutung des Filioque bestehe darin, daß es ein Ausdruck des schon bei den heiligen Vätern zu beobachtenden Bestrebens sei, keine der drei Personen der Trinität herabzusetzen, mit anderen Worten, die volle Gleichheit der drei Personen zu schützen, zu verteidigen. Doch müssen wir fragen, um welche Gleichheit der göttlichen Personen es geht. Die heiligen Väter und später die katholischen Theologen suchen die volle Wesensgleichheit oder Konsubstantialität zu erweisen, d.h. daß Vater und Sohn und Heiliger Geist der eine und vollkommen gleiche Gott sind, nicht aber — wie Charkianakis voraussetzt — eine Gleichheit an Beschaffenheit oder Entsprechung der innertrinitarischen Beziehungen. Nach katholischer Lehre besteht in den innertrinitarischen Beziehungen vielmehr Ungleichheit (2): Der Vater bezieht sich durch

(1) Vgl. auch den Brief and die *Römer* 7,3.

(2) Der griechisch-orthodoxe Theologe S. SAKKOS urteilt in seiner Dissertation « Ὁ Πατήρ μου μείζων μού ἐστιν », B' Ἔριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, daß nach orthodoxer Überlieferung Jesu Ausspruch: « Der Vater ist größer als ich » (Joh. 14,28) zwei orthodoxe Auffassungen zulasse: 1. weil der Vater Ursache (« αἴτιον ») des Sohnes ist; und 2. in Bezug auf die Menschheit des Sohnes: S. 202 (aus den Akten des Konzils von 1170); und S. 14; 37. Wo von « größer » (beziehungsweise von « kleiner » oder « geringer ») die Rede ist, besteht unter dieser Rücksicht keine Gleichheit.

Charkianakis selber zitiert in seinem Vortrag auch zwei Aussprüche des Nazianzeners, die dieselbe Frage betreffen: « Ich möchte den Vater

seine Vaterschaft aktiv auf den Sohn, durch sein Hauchen aktiv auf den Heiligen Geist; er hat keinerlei passive Beziehung zu einer göttlichen Person. Der Sohn bezieht sich durch seine Sohnschaft passiv zum Vater, durch sein Hauchen aktiv zum Heiligen Geist; er ist auf eine Person passiv bezogen, auf eine andere aber aktiv. Der Heilige Geist bezieht sich durch seinen Ausgang aus dem Vater durch den Sohn oder aus Vater und Sohn wie aus einem einzigen Prinzip nur passiv auf jede der beiden anderen Personen, auf keine aber aktiv. Jede göttliche Person hat je eine Beziehung zu jeder der beiden übrigen Personen – der Vater zu Sohn und Geist; der Sohn zu Vater und Geist; der Hl. Geist zu Vater und Sohn, wobei aber der eine, einzige Heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgeht, insofern diese eins sind ([1]).

Diese unsere Erwägungen haben gezeigt, daß es den katholischen Theologen gar nicht um jene Gleichheit der drei göttlichen Personen zu tun ist, die Charkianakis meint. Wäre es den Katholiken um eine solche Gleichheit der Beziehungen zu tun, dann müßten sie allerdings — was jedoch keiner tut — « zugeben, daß die Hervorbringung des Geistes auch aus dem Sohne... als notwendige Konsequenz die Zeugung des Sohnes auch aus dem Geiste hat ». Ja, wir gehen noch weiter und behaupten: dann müßten sie auch — und wiederum tut es selbstverständlich niemand — zugeben, daß um einer solchen vollen Gleichheit der Personen willen, wie der Sohn aus dem Vater ausgeht, auch der Vater aus dem Sohne ausgehen müßte, und wie der Hl. Geist aus dem Vater

---

größer nennen, weil aus diesem die Gleichen das Gleichsein haben und das Sein. Das werden ja alle zugeben » (Gregor von Nazianz, Oratio 40,43; vgl. Oratio 20,5: Charkianakis, S. 96); und: «Es ist unmöglich daß eine Sache einer anderen gegenüber in der gleichen Hinsicht größer und gleich sei. Ist es nicht deutlich, daß der Ausdruck ' größer ' sich auf die Ursache bezieht und der Ausdruck ' gleich ' auf die Natur? ... Und in unserem Sinn wird man dazu vielleicht noch bemerken, daß es nicht weniger groß ist, von einer solchen Ursache herzukommen, als keine Ursache zu haben. Denn von ihm abstammen, das bedeutet teilnehmen an der Herrlichkeit des Ursprunglosen » (Gregor, Oratio 30,7: Charkianakis, S. 97-98).

([1]) Demgegenüber ist der östlichen orthodoxen Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes (« aus dem Vater allein ») der Umstand charakteristisch, daß ihr zufolge Sohn und Geist als zweite und dritte Person aus dem Vater hervorgehen, ohne daß sie direkt zueinander eine persönliche Beziehung des Ausgangs hätten.

ausgeht, auch der Vater aus dem Heiligen Geist hervorgehen müßte. Bei all solchen Erwägungen wäre vergessen, daß die Trinitätsspekulation keine aprioristische abstrakte Philosophie ist, sondern sich auf die Gegebenheiten der Offenbarung stützt: Einheit, Dreifaltigkeit, Reihenfolge der drei Personen u.a. Dies gilt auch vom katholischen Filioque, das sich nicht a priori, sondern nur a posteriori aus der biblischen Offenbarung entfaltet hat und nur als solches verstanden werden will und kann.

Charkianakis vergleicht miteinander « die Hervorbringung des Geistes auch aus dem Sohne » — also das katholische Dogma über den ewigen Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn — mit der « Zeugung des Sohnes auch aus dem Geiste ». Er meint, nach konsequenter katholischer Lehre müßte « die Zeugung des Sohnes auch aus dem Geiste » sich mit Notwendigkeit aus dem Dogma der « Hervorbringung des Geistes auch aus dem Sohne » ergeben. Nun aber handelt es sich nach ihm in beiden Fällen um zeitliche, nicht ewige Akte; also kann von einem ewigen Ausgang des Geistes aus dem Sohne keine Rede sein.

Was ist zu diesem Syllogismus, zu dieser Schlußfolgerung, die in der Form eines «argumentum ad hominem» vorgebracht wird, zu sagen? Hierzu ist mancherlei zu bemerken. Die Reihenfolge der drei göttlichen Personen ist gemeinchristliche Lehre, die von Katholiken wie Orthodoxen geteilt wird. Wenn das katholische Dogma demnach von einem Ausgang des Geistes aus dem Sohne spricht, so bleibt damit die Ordnung zwischen Sohn und Geist als göttlichen Personen gewahrt: der Sohn ist zweite, der Geist dritte Person in der Gottheit. Anders aber verhält es sich, wenn Charkianakis dem « die Zeugung des Sohnes (auch) aus dem Geiste » gegenüberstellt. Ganz abgesehen davon, daß der Ausdruck « Zeugung des Sohnes aus dem Geiste » — wie bereits oben dargelegt wurde (1) — mißverständlich ist, weil er den Gedanken an eine Vaterschaft des Geistes über den Sohn nahelegt, ist zu beachten, daß bei dieser « Zeugung des Sohnes aus dem Geiste » die ewige Ordnung der zweiten und dritten göttlichen Person umgekehrt erscheint, wodurch klar angedeutet wird, daß diese « Zeugung » nicht das ewig-göttliche Verhältnis der beiden Personen betrifft, sondern das Verhältnis des Geistes zum Sohne als dem Gottmenschen in seiner Menschheit. Es ist durchaus unbewiesen — welche

(1) S. 338 unten.

theologiegeschichtlichen Argumente ließen sich dafür finden? —, daß das katholische Dogma des Filioque als Entsprechung zur Lehre von der zeitlichen Geburt des Gottmenschen in Kraft des Heiligen Geistes verstanden werden könne oder sogar müsse. Vielmehr beruhen beide katholischen Lehren — die eine im Unterschied zur östlichen orthodoxen Überlieferung, die andere mit ihr übereinstimmend — auf dem positiven, wenn auch nicht immer ausdrücklich wörtlichen Zeugnis der Heiligen Schrift. Daß aber — wenn man vom Filioque absieht — die Trinitätslehre des griechischen Theologen mit jener der katholischen Theologie weithin übereinstimmt, ist ersichtlich aus seinem ansprechenden, abgerundeten Vortrag über « Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz » (1). Das Filioque wird in diesem Vortrag, dem wir die Anregung zur vorliegenden Studie entnommen haben, nur in einer Anmerkung erwähnt (2).

BERNHARD SCHULTZE S.J.

(1) A.a.O., S. 83-99.
(2) S. 92-93, Anm. 3.

Quelques anciens documents sur l'office du soir

La célébration quotidienne des offices du matin et du soir dans les églises commence au IVe siècle. Le premier qui, à notre connaissance, témoigne de cette pratique est Eusèbe de Césarée, dans son Commentaire au Psaumes, écrit peu avant sa mort (†339). C'est le verset 9b du ps 64: *Exitus matutini et vespere delectationes*, qui lui en fournit l'occasion:

> Ce n'est pas un petit signe de la puissance de Dieu que, dans le monde entier, dans les Eglises de Dieu, on établisse en l'honneur de Dieu des hymnes, des louanges et des délices vraiment divines, le matin, au lever du soleil, et dans les heures du soir. Délices de Dieu sont les hymnes qui, en tout lieu de la terre, s'élèvent dans son Eglise aux moments du matin et du soir [1].

Nous avons étudié ailleurs quelques documents monastiques se référant à l'office du soir [2]. Dans cet article nous voudrions en examiner quelques autres qui ont un caractère ecclésiastique, c.-à-d. concernant la célébration de toute la communauté chrétienne. Nous nous limitons aux documents les plus saillants, surtout à ceux du IVe siècle.

[1] PG 23, 640 BC: Τὸ γὰρ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς πρωινὰς τοῦ ἡλίου ἐξόδους, κατά τε τὰς ἑσπερινὰς ὥρας ὑμνολογίας καὶ αἰνοποιήσεις, καὶ θείας ἀληθῶς τέρψεις τῷ Θεῷ συστήσασθαι, οὐ τὸ τυχὸν ἦν Θεοῦ ἀρετῆς σημεῖον. Θεοῦ δὲ τέρψεις οἱ πανταχοῦ τῆς γῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ ἀναπεμπόμενοι κατὰ τοὺς ὀρθρινοὺς καὶ κατὰ τοὺς ἑσπερινοὺς καιροὺς ὕμνοι τυγχάνουσι.

[2] Voir *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *Oriens Christianus* 47 (1963), pp. 53-88.

I. Eusèbe de Césarée

Dans le texte que nous venons de citer, Eusèbe affirme que l'office du soir, comme celui du matin, se composait de ὑμνολογίαι et αἰνοποιήσεις, hymnodies et louanges, termes qui sont compris ensuite sous la dénomination de ὕμνοι.

Dans un passage rhétorique comme celui-ci, il ne faut pas, pensons-nous, essayer de délimiter trop exactement la signification de ces mots, comme si chacun désignait des pièces liturgiques différentes. Nous préférons y voir une allusion à des chants, et concrètement au chant des psaumes. La dénomination « hymne », en effet, apparaît dans le titre de certains psaumes, et Eusèbe lui-même emploie soit le substantif « hymne » soit le verbe ὑμνεῖν pour indiquer les psaumes ou leur chant [1].

Il est possible que dans le commentaire au ps 65, Eusèbe fasse aussi allusion aux offices:

> En second lieu il ordonne de psalmodier à son nom (ps 65,2). Partout nous avons la coutume de le faire, car dans toutes les Eglises de Dieu fondées parmi les Gentils, il a été transmis, non seulement aux Grecs mais aussi aux Barbares, de chanter et de psalmodier les mêmes choses [2].

II. En Cappadoce

L'office vespéral de Cappadoce, comme celui d'Eusèbe, comportait le chant d'un ou de plusieurs psaumes. Le nom donné à l'office du soir, « action de grâces pour la lumière», semble attester qu'il y avait une cérémonie liturgique pour l'allumage des

[1] Ps 60,1: ἐν ὕμνοις. Eusèbe in locum, *PG* 23, 573-576A. Ps 66,1: ἐν ὕμνοις, ψαλμὸς ᾠδῆς. Eusèbe, *ibid.*, 672 C. Voir surtout *PG* 23, 76 A: Δαυΐδ... καινὸν τρόπον τὸν τῆς ψαλμῳδίας παρέδωκε... καινὸν δὲ τὸν δι' ὕμνων καὶ ἀλαλαγμῶν τρόπον τῆς τοῦ Θεοῦ λατρείας εἰσάγει.

76 B: ἕκαστος Πνεύματι ἁγίῳ κινούμενος ὕμνει τὸν Θεόν, καὶ πάντες ἐπεφώνουν τῷ ψάλλοντι τὸ ἀλληλούια.

76 C; à propos du ps. 1: τὴν καταρχὴν ἐποιήσατο τῆς κατὰ Θεοῦ ὑμνῳδίας.

[2] *PG* 23, 648 D: Εἶτα δεύτερον ψάλλειν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προστάττει· ὃ καὶ αὐτὸ κατὰ πάντα τόπον εἴωθεν ὑφ' ἡμῶν ἐπιτελεῖσθαι. Ἐπεὶ κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἱδρυμένην, αὐτὰ δὴ ταῦτα μελῳδεῖσθαι καὶ ψάλλεσθαι, οὐχ Ἕλλησι μόνοις, ἀλλὰ καὶ βαρβάροις παραδέδοται...

lampes. C'est dans la vie de sa sœur Macrine, écrite peu après la mort de la sainte (379), que Grégoire de Nysse (†396) donne ce renseignement:

> La voix des psalmodiants appelait à l'action de grâces pour la lumière et [Macrine] m'envoya moi aussi à l'église (1).

L'usage chrétien de rendre grâces à Dieu pour la lumière du soir avait été pratiqué dans les maisons avant d'être incorporé à la liturgie. Le témoignage de s. Basile à propos du *Φῶς ἱλαρόν* peut se référer à l'usage domestique ou à l'office du soir:

> Il sembla convenable à nos Pères ne pas recevoir en silence la grâce de la lumière vespérale, mais, aussitôt qu'elle se montre, de rendre grâces. Qui est l'auteur de ces paroles de l'action de grâces sur la lampe, nous ne saurions le dire, mais le peuple prononce l'ancienne formule et à personne il n'est jamais semblé que ceux qui disent: *Nous louons le Père et le Fils et le Saint Esprit de Dieu*, commettent une impiété (2).

L'usage était considéré par Basile comme ancien.

La pratique domestique apparaît dans la description que Grégoire fait des derniers moments de Macrine:

> Entretemps le soir arriva et l'on apporta la lumière. Elle (Macrine) ouvrit ses yeux jusque là fermés et regarda la splendeur, en faisant comprendre ainsi qu'elle voulait réciter l'action de grâces sur la lampe. La voix lui fit défaut, mais elle accomplit son propos dans son cœur et par le mouvement de ses mains; ses lèvres se remuèrent aussi suivant l'élan intérieur. Lorsqu'elle eut terminé l'action de grâces et que sa main, placée sur le visage pour faire le signe de la croix, eut annoncé la fin de la prière, elle respira encore une fois fortement et profondément et ainsi, par la prière, elle finit sa vie (3).

(1) *PG* 46, 931 C: ἀλλ' ἡ φωνὴ τῶν ψαλλόντων πρὸς τὰς ἐπιλυχνίους εὐχαριστίας ἐξεκαλεῖτο, κἀμὲ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἐκπέμψασα...

(2) *PG* 32, 205 A: Ἔδοξε τοῖς πατράσιν ἡμῶν μὴ σιωπῇ τὴν χάριν τοῦ ἑσπερινοῦ φωτὸς (3) δέχεσθαι, ἀλλ' εὐθὺς φανέντος εὐχαριστεῖν. Καὶ ὅστις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν· ὁ μέντοι λαὸς ἀρχαίαν ἀφίησι τὴν φωνήν, καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομίσθησαν οἱ λέγοντες· Αἰνοῦμεν Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ.

(3) *PG* 46, 985 B: Καὶ ἐν τούτοις τῆς ἑσπέρας ἐπιλαβούσης, καὶ τὸ φῶς εἰσκομισθέντος, ἀθρόον τὸν τῶν ὀμμάτων διαστείλασα κύκλον, καὶ πρὸς τὴν αὐγὴν

Le fait que Grégoire de Nazianze (†390), parmi ses nombreuses poésies, composa aussi un « hymne vespéral », semble confirmer la diffusion de cet usage parmi les chrétiens (1).

C'était naturel pour les chrétiens de voir dans la lumière un symbole du Christ (cf. Io 8,12; 9,5; 12,46). Cependant, la cérémonie domestique d'action de grâces pour la lumière a dû être empruntée aux habitudes des païens (2). Les anciens Grecs saluaient la lumière du soleil et celle du soir en disant: *Χαῖρε, φίλον φῶς* (3). Chez les païens, l'allumage de la lampe avait pris un sens religieux; lorsque, dans une cérémonie sacrée, on apportait la lumière, on la saluait en disant: *Φῶς ἀγαθόν* ou, peut-être: *Χαῖρε φῶς ἀγαθόν* (4).

Clément d'Alexandrie recommandait de saluer le vrai Dieu avec ces mots: *χαῖρε, φῶς* (5). Nous ne savons pas s'ils étaient le début d'une hymne déjà en usage.

Chez Hippolyte, l'allumage de la lampe est ritualisé à l'occasion d'un repas de la communauté. Le diacre ou peut-être l'évêque prononçait l'action de grâces pour la lumière:

> Quand l'évêque est présent, le soir venu, le diacre apporte la lampe, et debout au milieu de tous les fidèles présents, il rendra grâces. Il saluera tout d'abord en disant: *Le Seigneur [soit] avec vous... Nous te rendons grâces, Seigneur, par ton Fils Jésus-Christ Notre Seigneur, par qui tu nous as éclairés en nous révélant la lumière incorruptible*, etc. (6).

ἀπιδοῦσα, ἔκδηλος μὲν ἦν φθέγξασθαι τὴν ἐπιλύχνιον εὐχαριστίαν προθυμουμένη· τῆς δὲ φωνῆς ἐπιλειπούσης, διὰ τῆς καρδίας καὶ τῆς τῶν χειρῶν κινήσεως ἐπλήρου τὴν πρόθεσιν, καὶ τὰ χείλη πρὸς τὴν ἔνδοθεν ὁρμὴν συνεκινεῖτο· ὡς δὲ ἐπλήρωσε τὴν εὐχαριστίαν, καὶ ἡ χεὶρ ἐπαχθεῖσα διὰ τῆς σφραγῖδος τῷ προσώπῳ, τὸ πέρας τῆς εὐχῆς διεσήμαινε, μέγα τι καὶ βύθιον ἀναπνεύσασα, τῇ προσευχῇ τὴν ζωὴν συγκατέληξεν.

(1) Carmen 32: ὕμνος ἑσπερινός (*PG* 37, 511-14).

(2) Les Juifs avaient aussi une cérémonie de la lampe le vendredi soir, mais il est peu probable que cette coutume ait influencé le monde grec.

(3) F. J. Dölger, *Lumen Christi*, dans *Antike und Christentum* V (1936), pp. 1-4.

(4) *Ibid.*, pp. 5-8.

(5) *Protrept.* XI 114, 1 (éd. Stählin I, 80).

(6) *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, éd. B. Botte, dans *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Heft 39, Münster 1963, ch. 25, p. 64: De introductione lucernae in cena communi-

Il ne s'agit pas encore d'un office quotidien du lucernaire, mais seulement d'une solennisation de la cérémonie domestique à l'occasion d'une réunion de fidèles célébrée à l'heure de l'allumage des lampes.

III. Les Constitutions Apostoliques (vers 380) et S. Jean Chrysostome (†406): usages d'Antioche

Les Constitutions Apostoliques, d'une part, et S. Jean Chrysostome de l'autre, tous deux témoins des usages d'Antioche ou de ses environs à la fin du IVe siècle, attribuent à l'office du soir, d'abord le chant du psaume 140, psaume vespéral par excellence, ensuite la récitation de plusieurs prières litaniques. Ces deux éléments sont les seuls mentionnés pour cet office. L'allumage de la lampe, rite qui était pratiqué, sans doute avec un sens chrétien, dans les maisons, et devenu déjà un acte liturgique en Cappadoce et à Jérusalem, n'était pas encore ritualisé à Antioche.

Le livre II des Constitutions Apostoliques ajoute à l'ancien texte de la Didascalie la mention des offices quotidiens du matin et du soir:

> Vous vous rassemblerez chaque jour le matin et le soir dans les églises, pour psalmodier et prier. Le matin vous direz le ps 62, le soir, le ps 140 (1).

L'office comprenait donc une partie psalmodique et une partie de prière. Cette structure se retrouve avec plus de détail au livre VIII. Mais avant d'exposer les prières publiques, le livre VIII exhorte encore à la prière privée aux différents moments du jour

---

tatis. Cum episcopus adest, vespere facto, diaconus lucernam infert, et stans in medio fidelium qui adsunt, reddet gratias. Primum salutabit dicens: Dominus vobiscum ... Gratias agimus tibi, Domine, per Filium tuum Iesum Christum dominum nostrum, per quem illuminasti nos, revelans nobis lucem incorruptibilem...

Selon la construction grammaticale de la phrase, c'était le diacre qui rendait grâces; Dom Botte cependant note en bas de la page 65: « Le sujet est indécis. Il me semble plus probable que c'est l'évêque ». C'est sans doute le parallélisme avec la Messe, non pas le texte lui-même, qui fait douter Dom Botte.

(1) Chap. 59,2 (Funk 171).

et de la nuit, selon la tradition attestée par de nombreux écrivains prénicéens (1). La prière du soir est pour les Constitutions une action de grâces, mais pour un motif assez prosaïque·

> Le soir, rendant grâces parce que [Dieu] vous a donné la nuit comme repos du labeur journalier (2).

Rien de comparable à l'idée de s. Basile, par exemple:

> A la fin de la journée, l'action de grâces pour les dons que [Dieu] nous a faits en elle ou pour les bonnes œuvres que nous [avons accomplies] (3).

C'est peut-être à cette prière privée du soir qu'était destiné l'hymne vespéral qui apparaît à la fin du livre VII des Constitutions; comme, pourtant, cet ouvrage est une compilation d'éléments souvent disparates, on ne peut affirmer quels éléments ont été réellement en usage. En tout cas, l'hymne, qui commence par le ps 112,1: « Louez, serviteurs du Seigneur, louez le nom du Seigneur » et se termine par la doxologie *te decet laus*, ne fait allusion ni au soir ni à la lumière; d'autre part il est suivi du cantique de Syméon *Nunc dimittis*, où le Christ est appelé « la lumière des Gentils » (4).

Les chapitres 35-37 du livre VIII contiennent la description de l'office du soir:

> 35,2: Le soir, ô évêque, tu rassembleras l'Eglise. Après qu'on aura dit le psaume lucernaire, le diacre récitera [les prières] pour les catéchumènes, les énergumènes, les illuminandi et les pénitents, comme il est écrit ci-dessus (5).
>
> 36,1: Après leur renvoi, le diacre dira: *Nous autres, fidèles, prions le Seigneur*, et après avoir récité la première prière, il ajoutera: *Sauve-nous et relève-nous, ô Dieu, par ton*

(1) Cf. par exemple, TERTULLIEN, *De Oratione* XXV-XXVI (éd. CC, Series Latina I, Turnhout 1954, pp. 272-73); ORIGÈNE, *De Oratione* 12, 2 (éd. Koetschau II, 325); HIPPOLYTE, *La Tradition Apostolique* 41 (éd. cit., pp. 88-94).

(2) VIII, 34,6 (FUNK 540): ἑσπέρᾳ δὲ εὐχαριστοῦντες, ὅτι ὑμῖν ἀνάπαυσιν ἔδωκεν τῶν μεθημερινῶν κόπων τὴν νύκτα.

(3) *Grande Règle*, Interr. 47, 4 (*PG* 31, 1016): Συμπληρωθείσης δὲ τῆς ἡμέρας ἡ εὐχαριστία περὶ τῶν ἐν αὐτῇ δεδομένων ἡμῖν ἢ κατορθωμένων ἡμῖν...

(4) VII, 48 (FUNK 456-58).

(5) Aux chapitres 6-9, dans la description de la Messe.

Christ. Demandons debout les miséricordes du Seigneur et ses pitiés, l'ange de la paix, ...Confions-nous nous-mêmes et les uns les autres au Dieu vivant par son Christ.

37: Que l'évêque dise cette prière: *O Dieu sans commencement et sans fin... accepte notre action de grâces du soir. Toi qui nous as conduits à travers la longueur du jour et nous as fait parvenir au début de la nuit, garde-nous par ton Christ: accorde-nous une soirée tranquille et une nuit sans péché... Amen.*

Le diacre: *Inclinez-vous pour l'imposition des mains.*

L'évêque: *Dieu des Pères... bénis-les par le Christ, par lequel tu nous as éclairés avec la lumière de la connaissance et t'es révelé à nous... Amen.*

Et le diacre: « *Sortez en paix* » (1).

(1) FUNK 544-46: XXXV, 2: ἑσπέρας γενομένης, συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν, ὦ ἐπίσκοπε· καὶ μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμὸν προσφωνήσει ὁ διάκονος ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων καὶ χειμαζομένων καὶ τῶν φωτιζομένων καὶ τῶν ἐν μετανοίᾳ, ὡς προείπομεν.

XXXVI. Μετὰ δὲ τὸ ἀπολυθῆναι αὐτοὺς ὁ διάκονος ἐρεῖ· Ὅσοι πιστοί, δεηθῶμεν τοῦ κυρίου, καὶ μετὰ τὸ προσφωνῆσαι αὐτὸν τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς ἐρεῖ· 2. Σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ θεός, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου. 3. ἀναστάντες αἰτησώμεθα τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ, τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης, τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα, χριστιανὰ τὰ τέλη, τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν νύκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον αἰτησώμεθα· ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα.

XXXVII. Καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχόμενος λεγέτω· 2. Ὁ ἄναρχος θεὸς καὶ ἀτελεύτητος, ὁ τῶν ὅλων ποιητὴς διὰ Χριστοῦ καὶ κηδεμών, πρὸ δὲ πάντων αὐτοῦ θεὸς καὶ πατήρ, ὁ τοῦ πνεύματος κύριος καὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν βασιλεύς, ὁ ποιήσας ἡμέραν πρὸς ἔργα φωτὸς καὶ νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν· « σὴ » γάρ « ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ, σὺ κατηρτίσω φαῦσιν καὶ ἥλιον »· αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα φιλάνθρωπε καὶ πανάγαθε, εὐμενῶς πρόσδεξαι τὴν ἑσπερινὴν εὐχαριστίαν ἡμῶν ταύτην. 3. ὁ διαγαγὼν ἡμᾶς τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας καὶ ἀγαγὼν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, φύλαξον ἡμᾶς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου· εἰρηνικὴν παράσχου τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν νύκτα ἀναμάρτητον, καὶ καταξίωσον ἡμᾶς τῆς αἰωνίου ζωῆς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. 4. καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· Κλίνατε τῇ χειροθεσίᾳ. 5. καὶ ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω· Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους, ὁ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, τὸ λογικὸν ζῶον τὸ θεοφιλὲς τῶν ἐπὶ γῆς, καὶ δοὺς αὐτῷ τῶν ἐπὶ τῆς χθονὸς ἄρχειν, καὶ καταστήσας γνώμῃ σῇ ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς, τοὺς μὲν πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ζωῆς, τοὺς δὲ πρὸς λατρείαν ἔννομον· 6. αὐτὸς καὶ νῦν ἐπικάμφθητι, κύριε παντοκράτορ, καὶ « ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν λαόν σου », τοὺς κάμψαντας αὐχένα καρδίας αὐτῶν, καὶ εὐλόγησον αὐτοὺς διὰ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐφώτισας ἡμᾶς φῶς γνώσεως καὶ ἀπεκάλυψας ἡμῖν σαυτόν, μεθ' οὗ σοὶ καὶ ἡ ἐπάξιος ὀφείλεται προσκύνησις παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἁγίας φύσεως καὶ πνεύματι τῷ παρακλήτῳ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. 7. καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· Προέλθετε ἐν εἰρήνῃ.

Le psaume lucernaire (chap. 35) était évidemment le ps 140, indiqué au livre II. Mais, puisque les Constitutions ignorent le rite de l'allumage de la lampe, l'appellation « lucernaire » appliquée au psaume n'indique que l'heure de sa récitation, le soir, « au moment où l'on allume les lampes ».

La plus grande partie de l'office était consacrée aux supplications qui, sauf pour la litanie des fidèles qui recevait une addition, étaient identiques à celles qu'on prononçait à la Messe. Le chap. 35, en effet, renvoie aux chapitres 6-9, où elles sont données *in extenso.*

Voici le formulaire de la litanie pour les catéchumènes, au chap. 6, mais abregé pour faire ressortir les détails qui nous intéressent le plus:

> 6,2: Tout le monde se met debout [après l'homélie]; le diacre monte sur une estrade et proclame: *Pas d'*auditores (1), *pas d'infidèles.*
>
> Lorsqu'on aura fait silence, il dira: *Catéchumènes, priez.*
>
> Les fidèles prieront pour eux en disant *Kyrie eleison,* le diacre proposera [les intentions en leur faveur]: *Prions pour les catéchumènes, nous tous...* 8. *Levez-vous, catéchumènes, demandez la paix de Dieu par son Christ, une journée tranquille et sans péché, ainsi que tout le temps de votre vie, une fin chrétienne, que Dieu vous soit propice et bienveillant. Confiez-vous au seul Dieu non engendré, par son Christ.*
>
> *Inclinez-vous pour recevoir la bénédiction.*
>
> A chaque [intention] proposée par le diacre, comme nous l'avons dit auparavant, le peuple répondra *Kyrie eleison,* surtout les enfants.
>
> Tandis que les catéchumènes inclinent la tête, l'évêque ordonné prononcera cette bénédiction:
>
> 11. *Dieu tout-puissant...*
>
> 14. Après cela, le diacre dira: *Catéchumènes, sortez en paix* (2).

(1) Les ἀκροαταί étaient des païens qui assistaient aux lectures et à l'homélie, sans s'être encore inscrits comme catéchumènes.

(2) VIII, 6, 6 (FUNK 478-80): VI, 2. Ἀναστάντων ἁπάντων ὁ διάκονος ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἀνελθὼν κηρυττέτω· Μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων. 3. καὶ ἡσυχίας γενομένης λεγέτω· Εὔξασθε, οἱ κατηχούμενοι. 4. καὶ πάντες οἱ πιστοὶ κατὰ διάνοιαν ὑπὲρ αὐτῶν προσευχέσθωσαν λέγοντες· Κύριε ἐλέησον. διακονείτω δὲ ὑπὲρ αὐτῶν λέγων· 4. Ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων πάντες ἐκτενῶς τὸν θεὸν παρακαλέσωμεν... 8. ἐγείρεσθε, οἱ κατηχούμενοι· τὴν εἰρήνην τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ αἰτήσασθε, εἰρενικὴν τὴν ἡμέραν καὶ ἀναμάρτητον καὶ πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ὑμῶν, χριστιανὰ ὑμῶν τὰ τέλη, ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν, ἄφεσιν

Le diacre commençait par inviter les catéchumènes à la prière, mais ensuite seulement les fidèles, et parmi eux les enfants, priaient à haute voix. La prière des catéchumènes était donc silencieuse. L'ordre donné aux catéchumènes de se lever montre que jusqu'à ce moment ils étaient restés à genoux.

Une fois relevés, ils unissaient leurs voix à celles des fidèles, priant pour eux-mêmes en répondant à une litanie très proche de celle de l'« ange de la paix », citée aussi par Chrysostome à propos de la Messe, comme finale de la prière pour les catéchumènes (1). Invités par le diacre à incliner la tête, les catéchumènes recevaient la bénédiction que l'évêque leur accordait en récitant sur eux une prière. Puis on les renvoyait.

On faisait de même pour les énergumènes, les illuminandi et les pénitents, sauf pour l'omission de la deuxième partie de la prière litanique: « demandez la paix de Dieu par son Christ... ».

Après le renvoi de ces quatre catégories, on commençait la prière des fidèles qui, le matin et le soir, comportait aussi deux parties. Dans la première, les fidèles répondaient se mettant à genoux. Il est vrai que les mots « fléchissez le genou », qui se trouvent dans le formulaire donné à la Messe (2), n'apparaissent pas dans le résumé que donne l'Auteur à l'office du soir; cependant, l'invocation « sauve-nous, relève-nous » et le début de la seconde partie « demandons, debout » suffisent à indiquer que la position corporelle pendant la litanie était la même à la Messe et à l'office.

Voici le formulaire complet de la seconde partie, afin qu'on puisse le comparer avec la litanie parallèle pour les catéchumènes:

πλημμελημάτων· ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε. κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε. 9. ἐφ' ἑκάστῳ δὲ τούτων ὧν ὁ διάκονος προσφωνεῖ, ὡς προείπομεν, λεγέτω ὁ λαός· Κύριε ἐλέησον, καὶ πρὸ πάντων τὰ παιδία. 10. κλινόντων δὲ αὐτῶν τὰς κεφαλὰς εὐλογείτω αὐτοὺς ὁ χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος εὐλογίαν τοιάνδε· 13. Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,... 14. καὶ μετὰ τοῦτο ὁ διάκονος λεγέτω Προέλθετε, οἱ κατηχούμενοι, ἐν εἰρήνῃ.

(1) Chez Chrysostome (*In II ad Corinthios*, hom 2, 8; *PG* 61, 403), on demande pour les catéchumènes « l'ange de la paix »; dans les Constitutions, « la paix de Dieu ».

(2) VIII, 10,2 (FUNK 488): ὅσοι πιστοί, κλίνωμεν γόνυ.

> 36,3: *Demandons, debout, les miséricordes du Seigneur et ses pitiés, l'ange de la paix* (1), *ce qui est bon et convenable, une fin chrétienne, une soirée et une nuit tranquilles et sans péché, et demandons que le cours de notre vie soit irréprochable.*
> *Confions-nous nous-mêmes...* (2).

La prière des fidèles se terminait par une prière de l'évêque qui ne s'identifiait pas avec la prière de bénédiction. L'office y est considéré comme une action de grâces et une préparation à la nuit. Priant à la première personne du pluriel, l'évêque qui la prononçait montre qu'il se met avec la communauté.

Pour le renvoi, les fidèles, suivant la monition du diacre, inclinaient la tête et l'évêque prononçait sur eux la prière de bénédiction. Celle-ci fait allusion au Christ-Lumière, bien que le rite de l'allumage des lampes ne soit pas mentionné dans ce document.

CHRYSOSTOME s'attarde bien plus volontiers à décrire les offices des moines que ceux des fidèles (3). Pour ceux-ci on ne trouve que des allusions éparses qui, cependant, montrent que leur structure était la même que celle des offices décrits dans les Constitutions, c.-à-d. que l'office du soir comprenait le ps 140 et une supplication.

Dans l'homélie sur le ps 140, il affirme que ce psaume était chanté chaque jour:

> Tout le monde, pour ainsi dire, connaît les paroles de ce psaume, et on le chante sans cesse toute la vie durant, mais on ignore le sens de ce que l'on dit. Et ce n'est pas une petite cause d'accusation le fait de le chanter chaque jour et, tout en prononçant les paroles avec la bouche, de ne pas chercher quelle est la force contenue dans les paroles (4).

(1) Avec une formule un peu différente, s. BASILE connaît aussi l'ange de la paix (*Epist.* 11, *PG* 32, 273): εὐχόμενοι τῷ φιλανθρώπῳ Θεῷ καὶ αὐτοῖς δοθῆναι εἰρηνικὸν ἄγγελον βοηθὸν καὶ συμπορόν.

(2) Voir le texte grec ci-dessus, p. 353, note 1.

(3) Cf. *In I Tim*, hom 14, 3-4 (*PG* 62, 575-77); *In Matthaeum*, hom 68 [69], 3-4; (*PG* 58, 644-46).

(4) *In ps* 140, 1 (*PG* 55, 426-27): Τούτου τοῦ ψαλμοῦ τὰ μὲν ῥήματα ἅπαντες, ὡς εἰπεῖν, ἴσασι, καὶ διὰ πάσης ἡλικίας διατελοῦσι ψάλλοντες· τὴν δὲ διάνοιαν τῶν εἰρημένων ἀγνοοῦσιν. Ὅπερ οὐ μικρὸν εἰς κατηγορίας λόγον, τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ψάλλοντας, καὶ διὰ στόματος τὰ ῥήματα προφέροντας, μὴ ζητῆσαι τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν τῶν ἐναποκειμένων τοῖς ῥήμασιν.

Pour Chrysostome, l'office du soir a comme but la purification des péchés de la journée, précisément grâce au chant médité du psaume 140. Il ne pensait pas que ce psaume avait été choisi par les Pères pour l'office du soir simplement à cause de son caractère vespéral,

> mais il a été prescrit comme un médicament salutaire et une purification des péchés, afin que tout ce qui nous a souillé au long de la journée, au marché, à la maison ou à n'importe quel endroit, nous nous en dépouillions le soir venu au moyen de ce chant spirituel. Il est, en effet, un médicament capable d'enlever tout cela (1).

Nous avons cité, à propos des Constitutions, le texte de s. Basile qui considère l'office du soir comme une action de grâces; s. Basile, cependant, tout comme Chrysostome, attribue aussi comme but à cet office la rémission des péchés:

> A la fin de la journée, l'action de grâces... et la confession des négligences; s'il y a eu quelque péché de malice ou de fragilité ou même caché, soit en paroles, en actions ou à l'intérieur du cœur, donnant satisfaction à Dieu pour tout cela au moyen de la prière (2).

Quant à la seconde partie de l'office du soir, la supplication litanique, Chrysostome fait allusion à la prière des fidèles, dans son commentaire à la Ie épître à Timothée. C'est, en effet, l'injonction de s. Paul au chap. 2 qui est un des fondements bibliques de la prière des fidèles:

> Je reccomande, donc, avant tout, qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité... Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre

(1) *Ibid.* (col. 427): ἀλλ' ὥς τι φάρμακον σωτήριον καὶ ἁμαρτημάτων καθάρσιον ἐνομοθέτησαν λέγεσθαι ἵν' ὅσαπερ ἂν προστριβώμεθα δι' ὅλου τοῦ μήκους τῆς ἡμέρας, ἢ ἐν ἀγορᾷ, ἢ ἐν οἰκίᾳ, ἢ ὅπου δήποτε διατρίβοντες, ταῦτα ἐλθόντες εἰς τὴν ἑσπέραν, διὰ τῆς ἐπῳδῆς ταύτης ἀποδοσώμεθα τῆς πνευματικῆς. Φάρμακον γάρ ἐστιν ἁπάντων τούτων ἀναιρετικόν.

(2) *Grand Règle*, Interr. 37,4 (*PG* 31, 1016): ... καὶ τῶν παρεθέντων ἡ ἐξαγόρευσις, εἴτε ἑκούσιον εἴτε ἀκούσιον, εἴτε που καὶ λανθάνον πλημμέλημα γέγονεν ἢ ἐν ῥήμασιν, ἢ ἐν ἔργοις, ἢ καθ' αὐτὴν τὴν καρδίαν, περὶ πάντων, ἐξιλευομένων ἡμῶν διὰ τῆς προσευχῆς τὸν Θεόν.

> Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1).

Chrysostome voit dans la prière des fidèles le matin et le soir l'accomplissement de cette recommandation de l'apôtre:

> Que veut dire « avant tout » dans le culte quotidien? Les initiés le savent, comment chaque jour on fait [des supplications] le soir et le matin; comment nous prions pour le monde entier, pour les rois et pour tous ceux qui détiennent l'autorité (2).

Le passage suivant, pris à la IIe homélie sur l'obscurité des prophéties, doit se référer aussi aux offices du matin et du soir, car il parle de « ce qu'on fait chaque jour »:

> Pour démontrer le double pouvoir de la prière non seulement par ce qui est arrivé autrefois (à propos des apôtres Pierre et Paul), mais également par ce qu'on fait chaque jour, nous vous rappelons la prière que fait le peuple.
>
> Car si quelqu'un parmi la foule vous commandait de prier tout seul pour le salut de l'évêque, chacun de vous s'excuserait, considérant que la tâche dépasse ses forces. Mais pourtant, en commun, entendant le diacre qui commande: « Prions pour l'évêque, [afin qu'il ait] une longue vie, qu'il ait] le secours [de Dieu], qu'il dispense fidèlement la parole de la vérité; pour ceux qui sont ici et pour ceux qui sont partout », vous ne vous refusez pas de faire ce qu'on commande, mais au contraire vous offrez la prière avec insistance, conscients de la force de votre communauté.
>
> Les initiés comprennent ce que je veux dire. En effet, à la prière des catéchumènes ceci n'est pas permis, car ils ne sont pas encore arrivés à une telle assurance. Mais vous, celui qui en est chargé vous exhorte à prier pour le monde entier, pour l'Eglise étendue d'un bout à l'autre de la terre et pour les évêques qui y résident, et vous obéissez avec ferveur. Vous attestez ainsi par ce fait le grand pouvoir qu'à la prière offerte ensemble par le peuple dans l'église (3).

(1) *I Tim* 2, 1-4.

(2) *PG* 62, 530: Τί δέ ἐστι τὸ, Πρῶτον πάντων; Τουτέστιν, ἐν τῇ λατρείᾳ τῇ καθημερινῇ. Καὶ τοῦτο ἴσασιν οἱ μύσται πῶς καθ' ἑκάστην ἡμέραν γίνεται, καὶ ἐν ἑσπέρᾳ καὶ ἐν πρωΐᾳ· πῶς ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου, καὶ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων ποιούμεθα τὴν δέησιν.

(3) *De prophetiarum obscuritate* II, 5 (*PG* 56, 182): Ἵνα δὲ μὴ μόνον ἀπὸ τῶν τότε συμβάντων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν καθ' ἑκάστην τελουμένων τὴν ἡμέραν, διπλῆν τὴν δύναμιν ἐπιδείξωμεν [188], αὐτῆς τῆς ὑπὸ τοῦ δήμου γινο-

Chrysostome mentionne dans ce passage quelques intentions appartenant à la prière des fidèles; elles n'offrent d'ailleurs rien de nouveau. Mais l'allusion à la prière des catéchumènes dans le même contexte laisse supposer que celle-ci était aussi récitée aux offices quotidiens. D'ailleurs, dans les deux documents cités on souligne la distinction entre initiés (= fidèles) et non initiés, terme qui indique au moins les catéchumènes; ceux-ci assistaient aux offices, mais non pas à la prière des fidèles qui les terminait. Or, il est inconcevable qu'on les ait renvoyés sans réciter la prière habituelle en leur faveur. On peut conclure de même pour les énergumènes et les pénitents.

IV. Egérie: Usages de Jérusalem (381-383)

Vers la même époque à laquelle nous renvoient les témoignages antiochiens [1], Egérie décrit la célébration vespérale de Jérusalem [2]. Traduisons et commentons son texte:

a) *Le Lucernaire*

> A la dixième heure a lieu ce qu'on appelle ici le *licinicon*: nous disons, nous, le *lucernaire*. Toute la foule se réunit de même à l'Anastasis [3].

μένης εὐχῆς ὑμᾶς ἀναμνήσωμεν. Καίτοι γε εἴ τις τῶν πολλῶν ὑμῶν ἐπιτάξειεν εὔχεσθαι καθ' ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ ἐπισκόπου σωτηρίας. ἕκαστος ἂν παραιτήσαιτο, ὡς μεῖζον τὸ φορτίον τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ὄν· κοινῇ δὲ πάντες ἀκούοντες τοῦ διακόνου τοῦτο κελεύοντος καὶ λέγοντος, Δεηθῶμεν ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου, καὶ τοῦ γήρως, καὶ τῆς ἀντιλήψεως, καὶ ἵνα ὀρθοτομῇ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐνταῦθα, καὶ ὑπὲρ τῶν ἀπανταχοῦ, οὐ παραιτεῖσθε ποιεῖν τὸ ἐπίταγμα, ἀλλὰ μετ' ἐκτενείας ἀναφέρετε τὴν εὐχήν, εἰδότες τῆς ὑμετέρας συνόδου τὴν δύναμιν. Ἴσασιν οἱ μεμυημένοι τὰ λεγόμενα· τῇ γὰρ εὐχῇ τῶν κατηχουμένων οὐδέπω τοῦτο ἐπιτέτραπται, ἐπειδὴ οὐδέπω πρὸς τὴν παῤῥησίαν ἔφθασαν ταύτην· ὑμῖν δὲ καὶ ὑπερ τῆς οἰκουμένης, καὶ ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας τῆς μέχρι περάτων τῆς γῆς ἐκτεταμένης, καὶ ὑπὲρ τῶν διοικούντων αὐτὴν ἐπισκόπων ἁπάντων παρακελεύεται ποιεῖσθαι τὰς δεήσεις ὁ ταύταις διακονῶν, καὶ ὑπακούετε μετὰ προθυμίας, ἔργῳ μαρτυροῦντες, ὅτι μεγάλη τῆς εὐχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐν ἐκκλησίᾳ ἀπὸ τοῦ δήμου συμφώνως ἀναφερομένης ἐστίν.

(1) Voir P. Devos, *La date du voyage d'Egérie*, dans *Analecta Bollandiana* 85 (1967), pp. 165-94.

(2) *Itinerarium Egeriae*, Corpus Christianorum, Series Latina CLXXV, Turnhout 1955, chap. 24, 4-7, pp. 68-69.

(3) Chap. 24,4: Hora autem decima, quod appellant hic licinicon, nam nos dicimus lucernare, similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim.

La dixième heure correspond à l'intervalle entre quatre et cinq heures de l'après-midi. *Licinicon* n'est que la transcription faite par Egérie du mot grec λυχνικόν, qui signifie *lucernaire* ou heure de l'allumage des lampes. L'Anastasis était la rotonde où se trouvait le sépulcre du Seigneur.

> On allume toutes les lampes et les cierges, ce qui fait une lumière extraordinaire. La lumière n'est pas apportée du dehors, mais elle vient de l'intérieur de la grotte où, nuit et jour, brille sans cesse la lampe, derrière les cancels (1).

A Jérusalem on avait donc ritualisé l'allumage des lampes, cérémonie inconnue à Antioche, bien qu'il n'était pas accompagné de chants. Ce lucernaire ou allumage n'avait pas seulement le but utilitaire d'éclairer la basilique, mais exprimait un sens religieux. On allumait, en effet, toutes les lampes à huile et tous les cierges, et pas seulement ceux qui étaient strictement indispensables pour éclairer l'église. Cette lumière resplendissante devait créer une ambience de joie.

D'autre part, on n'utilisait pas pour l'allumage une lumière quelconque. On la prenait de la lampe qui brûlait sans cesse devant le sépulcre du Christ. Par là on voulait signifier au début de la nuit, que le Christ est la lumière du monde et la source de toute lumière.

b) *Les psaumes lucernaires*

> On dit les psaumes lucernaires, et aussi des antiphones, assez longtemps (2).

A la différence de l'usage d'Antioche, où le psaume 140 était le seul psaume lucernaire, à Jérusalem le nombre de ces psaumes était plus élevé, bien qu'Egérie ne précise pas quels psaumes étaient de fait chantés.

(1) *Ibid.*; Incenduntur omnes candelae et cerei et fit lumen infinitum. Lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca interiori eicitur, ubi noctu ac die sempre lucerna lucet, id est de intro cancellos.

Pour le nom de *spelunca*, ἄντρον, donné à l'espace entre les cancels et le rocher du sépulcre, voir H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem*, tome II *Jérusalem Nouvelle*, Paris 1914, pp. 182-83.

(2) *Ibid.*: Dicuntur etiam psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius.

On peut cependant supposer que le psaume 140, typique de l'office du soir et employé à Antioche pour cet office, était un de ceux qu'on chantait à Jérusalem. Cette supposition n'a rien d'aventureux si l'on considère la remarque faite par Egérie à la fin de sa description des offices ordinaires:

> Ce qui est en tout bien particulier, c'est qu'on fait en sorte que psaumes et antiphones soient toujours appropriés, ceux qui se disent la nuit, ceux qui se disent au contraire, le matin, ceux aussi qui se disent dans la journée, à sexte, à none ou au lucernaire; tous sont appropriés et choisis logiquement, de manière à convenir à l'objet même de la cérémonie [1].

Peut-on pousser plus loin l'identification des autres psaumes? Nous pensons que la comparaison des offices du soir appartenant à des Eglises différentes mais dont la liturgie s'est inspirée de Jérusalem peut donner des résultats assez sûrs.

Parmi les offices du soir dont les racines se trouvent à Jérusalem, on peut compter au moins l'office gréco-palestinien (byzantin actuel), l'arménien, le syrien, le maronite et le chaldéen. Pour ce qui regarde les psaumes du soir, les trois derniers sont identiques:

Grec-palestinien: pss 140, 141, 129, 116.
Arménien: pss 139, 140, 141.
Syrien, etc.: pss 140, 141, 118 (vv. 105-112), 116.

La coïncidence des cinq offices sur deux psaumes, le 140 et le 141, dont le sens est très proche l'un de l'autre, permet de conclure avec probabilité que ces deux psaumes appartenaient à la célébration vespérale de Jérusalem.

Notons qu'Epiphane, évêque de Salamine en Chypre, mais d'origine palestinienne, parle aussi au pluriel des psaumes du soir (vers 374-377):

[1] Chap. 25,5; éd. citée, pp. 70-71: Hoc autem inter omnia satis precipuum est, quod faciunt ut psalmi uel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mature, tam etiam qui per diem uel sexta aut nona uel ad lucernare, sempre ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant quae agitur.

> Dans la même sainte Eglise, on fait continuellement des hymnes matinaux et des prières matinales, et pareillement des psaumes et des prières lucernaires (1).

On notera que les deux éléments — psaumes et prières ou intercessions — signalés par Epiphane constituent la structure fondamentale de l'office du soir aussi bien dans les documents d'Antioche que chez Egérie.

Après les psaumes, continue Egérie, on chante pendant un certain temps des antiphones. Ces antiphones sont probablement des ὑπακοαί ou tropaires, intercalés entre les versets de psaumes. Les « hypacoai » apparaissent, en effet, tout au long des lectionnaires géorgiens qui décrivent l'office hiérosolymitain (2).

Egérie, qui connaît l'usage de l'encens à la vigile cathédrale du dimanche (3), l'ignore au lucernaire. L'encensement vespéral a dû être introduit plus tard.

c) *Entrée de l'évêque*

> Voilà qu'alors on va avertir l'évêque. Il descend et s'asseoit sur un siège élevé. Et les prêtres aussi s'asseoient à leurs places. On dit des hymnes ou des antiphones (4).

L'évêque n'assistait donc pas au début de l'office, mais seulement à la dernière partie. Le clergé entrait avec lui, et tous s'asseyaient, l'évêque sur une chaise ou trône, les prêtres probablement sur le sol. On chantait alors des hymnes, des psaumes responsoriaux sans doute, ou des antiphones.

d) *Intercessions*

> Et quand on les a dits d'un bout à l'autre comme d'habitude, l'évêque se lève, se tient debout devant les cancels,

(1) *De fide* 3,2, chap. 23 (GSC, éd. K. HOLL III, Leipzig 1933, p. 524): ἑωθινοί τε ὕμνοι ἐν αὐτῇ τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ διηνεκεῖς γίνονται καὶ προσευχαὶ ἑωθιναί, λυχνικοί τε ἅμα ψαλμοὶ καὶ προσευχαί.

(2) *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem* (Ve-VIIIe siècles), éd. M. TARCHNISCHVILI, CSCO 189 et 205, Series Iberica 10 et 14, Louvain 1959, 1960, passim.

(3) Chap. 24, 10, *éd. citée*, p. 69.

(4) Chap. 24, 4: Ecce et commonetur episcopus et descendet et sedet susum, necnon etiam et presbyteri sedent locis suis, dicuntur hymni vel antiphonae.

c'est à dire devant la grotte; un des diacres fait mémoire de chacun, comme c'est l'habitude. Chaque fois que le diacre prononce un nom, toujours un grand nombre d'enfants qui sont là debout répondent *Kyrie eleison*, comme nous disons, nous: « Ayez pitié, Seigneur », et leurs voix font un bruit extraordinaire.

Quand le diacre a fini de dire ce qu'il a à dire, d'abord l'évêque fait une prière où il prie pour tous et ensuite tous, fidèles et catéchumènes, prient ensemble. De nouveau, le diacre élève la voix, demandant que les catéchumènes, chacun à la place où il est, inclinent la tête, et l'évêque alors, debout, prononce la bénédiction sur les catéchumènes [1].

L'interprétation — et même la traduction — de ce passage est assez discutée. Pour le commenter correctement, il faut, nous semble-t-il, ne pas perdre de vue le passage parallèle des Constitutions Apostoliques.

Tout d'abord, cette prière litanique se termine par la bénédiction des catéchumènes. A moins de preuve du contraire, nous devons donc y voir une litanie pour les catéchumènes. Analysons le texte en nous basant sur cette hypothèse.

A la litanie, ce ne sont pas les catéchumènes qui répondent, mais les enfants. Cette remarque d'Egérie n'entend pas exclure que les fidèles adultes aient pu s'associer aux enfants. Elle note seulement ce qu'il y avait de plus frappant, en ce cas la clameur des voix enfantines qui dominaient toutes les autres. Ceci coïncide avec ce que disent les Constitutions, où les catéchumènes, à genoux, priaient en silence pendant que fidèles et enfants répondaient au diacre. Notons que la position à genoux des catéchumènes est également insinuée par Egérie lorsqu'elle remarque

[1] Chap. 24, 5: Et at ubi perdicti fuerint iuxta consuetudinem, lebat se episcopus et stat ante cancellum, id est ante speluncam, et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: kyrie eleison, quod dicimus nos: miserere Domine, quorum voces infinitae sunt. 6. Et at ubi diaconus perdixerit omnia, quae dicere habet, dicet orationem primum episcopus et orat pro omnibus; et sic orant omnes, tam fideles quam et cathecumini simul. Item mittet vocem diaconus, et unusquisque, quomodo stat, cathecuminus, inclinet caput; et sic dicet episcopus stans benedictionem super cathecuminos.

que les enfants répondaient debout; ceci indique que d'autres, les catéchumènes sans doute, étaient agenouillés.

Dans cette litanie, le diacre mentionnait des noms: « unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum... et diacono dicente singulorum nomina... ». Le terme *commemoratio* apparaît deux fois dans l'Itinéraire; le verbe *commemorare*, une fois. Examinons les trois passages:

> [A l'office quotidien du matin]: [episcopus] de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina quorum vult, sic benedicet cathecuminos. Item dicet orationem et benedicet fideles (1).

Le cas est semblable à celui des vêpres: prière, avec mention de noms, suivie de la bénédiction des catéchumènes; une seconde prière suivie de la bénédiction des fidèles. A l'office du matin, cependant, c'est l'évêque lui-même qui prononce les prières et mentionne les noms. La prière qui précède la bénédiction des catéchumènes est d'abord globale, « pro omnibus », ensuite, l'évêque mentionne les noms qu'il veut. Il est fort probable que prière et commémoraison des noms constituaient une seule pièce; le passage pourrait être traduit: « il prononce une prière pour tous en général, commémorant aussi les noms qu'il veut ».

Le deuxième passage, où apparaît le terme « commemoratio », se trouve dans la description des vêpres que nous sommes en train de commenter:

> ...lebat se episcopus et stat ante cancellum, id est ante speluncam, et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina, ...Et at ubi diaconus perdixerit omnia quae dicere habet, dicet orationem primum episcopus et orat pro omnibus; et sic orant omnes, tam fideles quam et cathecumini simul.

A vêpres, c'est le diacre, non pas l'évêque, qui mentionne les noms. Le matin, l'évêque choisissait ceux qu'il voulait mentionner; le soir, on récite la liste complète; à chacun des noms, les enfants en particulier répondaient par le *Kyrie eleison*. Dans les deux offices on remarque la même opposition entre l'énu-

(1) Chap. 24,2; éd. cit., p. 67.

meration des noms et la prière de l'évêque « pro omnibus ». Suivant notre interprétation des prières du matin, nous pensons que le soir le diacre commençait la prière par la mention des noms et l'évêque la continuait en forme de prière par des demandes générales, qui s'appliquaient à tous ceux qu'on avait mentionnés.

C'est le fait que le diacre commémorait « singulorum nomina » qni, à notre avis, décide la question en faveur de notre hypothèse. Il est impensable, nous semble-t-il, qu'on ait mentionné les noms de tous les fidèles de la communauté de Jérusalem; il ne reste donc, étant donné le contexte où l'énumération se trouve, qu'à interpréter les noms prononcés comme la liste des catéchumènes. Le diacre aurait commencé par l'énumeration et l'évêque aurait continué par une prière contenant les demandes générales pour les catéchumènes qui, à Antioche, étaient proposées en forme litanique par le diacre lui-même.

Que veut dire Egérie par l'incise « sicut solet esse consuetudo »? A-t-elle connu ailleurs l'usage de commémorer les noms, où se refère-t-elle à la coutume des lieux saints? Décrivant l'année liturgique, elle renvoie souvent à la « consuetudo » (1), mais dans ce passage c'est le verbe « solet », sans détérmination de lieu, qui rend l'interprétation difficile. Le même verbe apparaît deux fois encore dans un contexte liturgique, mais l'interprétation n'y présente pas de difficulté (2). Nous inclinons à croire qu'il s'agit d'une coutume particulière à Jérusalem, car aucun autre document n'atteste un usage pareil.

Le troisième passage que nous voulions citer à propos de la commémoraison se trouve dans la description de la vigile cathédrale. Après le chant du troisième psaume

fit et tertio oratio et commemoratio omnium (3).

Aucune mention de noms, ni aucune restriction à cause du contexte. Il devait donc être question d'une prière, probablement litanique, où l'on mentionnait les différentes catégories, c.-à-d.

(1) Cf. ci-après, p. 370 note 1.

(2) Chap. 27,4; p. 73: Et aguntur quae toto anno ad sextam solent agi.

Chap. 40,1; p. 84: Ea autem hora pervenitur ad Anastase, qua lucernarium fieri solet.

(3) Chap. 24,9; p. 69.

d'une prière des fidèles du style de celle des Constitutions Apostoliques:

> Etiam pro presbyteris nostris oremus... Pro universo Christi diaconio et ministerio... Pro lectoribus, cantoribus, virginibus, viduis et pupillis oremus; pro iis qui in matrimonio et in liberorum procreatione vivunt... ([1]).

Les termes « omnium » ou « pro omnibus » comme détermination du contenu d'une prière, doivent être interprétés chez Egérie, nous semble-t-il, comme une prière qui propose des intentions générales, par opposition à celle qui énumère des noms.

Egérie ne mentionne pas la sortie des catéchumènes après la bénédiction de l'évêque. Il est donc probable que le renvoi des catéchumènes n'existait pas. En tous cas, ceux-ci prenaient part à la procession à la Croix qui suivait l'office, de façon que, si en fait ils sortaient de l'église après avoir reçu la bénédiction, ils auraient dû attendre dans la cour que la procession se mettait en marche.

> On fait encore une prière et de nouveau le diacre élève la voix et demande que chacun des fidèles qui se trouvent là incline la tête; l'évêque bénit encore les fidèles et ensuite a lieu le renvoi de l'Anastasis. On commence à s'approcher de l'évêque, à sa main, un à un ([2]).

Cette nouvelle prière, dont la récitation n'est attribuée à personne, n'est que la litanie des fidèles. A la fin, le diacre invitait les fidèles à incliner la tête, et l'évêque prononçait sur eux la prière de bénédiction. La formule de renvoi était, sans doute, pareille à celle des Constitutions Apostoliques: « Sortez en paix »([3]). Avant de sortir, cependant, les fidèles s'approchaient de la main de l'évêque. L'expression « s'approcher de l'évêque, à sa main » indique, comme Egérie le note explicitement ailleurs ([4]), le désir

([1]) VIII, 10, 8-10 (FUNK 491).

([2]) Chap. 24,6: Item fit oratio et denuo mittet diaconus vocem et commonet, ut unusquisque stans fidelium inclinent capita sua; item benedicet fideles episcopus et sic fit missa Anastasi. Et incipient episcopo ad manum accedere singuli.

([3]) VIII, 37, 7 (FUNK 480): Προέλθετε ἐν εἰρήνῃ.

([4]) Chap. 24,2 (*éd. citée*, pp. 67-68): Et post haec exeunte episcopo de intro cancellos omnes ad manum ei accedunt, et ille eos uno et uno benedicet exiens iam.

de recevoir une bénédiction particulière. On n'allait donc pas baiser la main de l'évêque. Par ces mots l'auteur exprime probablement le désir des fidèles de recevoir une imposition de la main de l'évêque sur la tête de chacun de ceux qui s'approchaient de lui. L'imposition de la main était d'ailleurs l'ancien geste de bénédiction (1).

Selon cette interprétation qui, à notre avis, ne force pas le texte, la supplication vespérale avait à Jérusalem une structure semblable mais beaucoup plus simple que celle d'Antioche. On supprimait, en effet, les prières spéciales pour les énergumènes, les photizomènes (2) et les pénitents.

e) *Procession à la Croix*

> Après quoi on conduit l'évêque de l'Anastasis à la Croix, au chant des hymnes, et tout le peuple va aussi avec lui.
>
> Une fois arrivés là, il fait d'abord une prière, puis bénit les catéchumènes; on fait ensuite une autre prière et il bénit les fidèles.
>
> Après cela, aussi bien l'évêque que toute la foule va encore derrière la Croix, et là on fait encore la même chose comme devant la Croix. On s'approche de même à la main de l'évêque, comme à l'Anastasis, et devant la Croix et derrière la Croix.
>
> Des lanternes de verre énormes sont suspendues partout en grand nombre, et il y a un grand nombre de falots de cire,

(1) Cf. J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, Nimègue 1962, pp. 290-96.

(2) En fait, la litanie pour les « photizomènes » apparaît dans les Constitutions (VIII, 8; FUNK 482-84) mais non pas dans les homélies de Chrysostome, ni à Antioche ni à Constantinople, cf. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts*, dans *Orientalia Christiana Analecta* (sous presse). D'ailleurs, dans la pratique de Jérusalem, la classe des « competentes » ou candidats au baptême pour la Pâque suivante se constituait seulement au moment de leur inscription au début du Carême (chap. 45; éd. citée, p. 87); cf. A. A. R. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*, Latinitas Christianorum Primaeva 17, Nimègue-Utrecht 1962, pp. 15-16.

S. Cyrille (†386), évêque de Jérusalem lors de la visite d'Egérie, les appelle φωτιζόμενοι (*Procatech.* 1; *PG* 33, 332); ils étaient inscrits (*Procatech.* 4; *ibid.*, 340) au début du Carême (*Catech.* IV, 3; *ibid.*, 457).

aussi bien devant l'Anastasis que devant la Croix et aussi derrière la Croix. Tout cela prend fin à nuit close.

Ces offices ont lieu tous les jours, pendant les six jours de la semaine, à la Croix et à l'Anastasis.

Chap. XXV, 4: [Le dimanche] au lucernaire, on fait comme d'habitude, selon l'usage de tous les jours (1).

Dès que l'office vespéral était terminé, on accompagnait l'évêque en procession à la Croix, au chant d'hymnes, sans doute des psaumes. La Croix ou Golgotha était située dans le grand atrium, cour à ciel ouvert entourée d'une colonnade, qui s'étendait entre l'Anastasis et le Martyrion ou basilique de Constantin (2). La procession, pour se rendre à la Croix, devait traverser toute la longueur de l'atrium.

Une première station était faite devant la Croix. La première prière devait être pour les catéchumènes, car elle était suivie d'une bénédiction sur ceux-ci; pareillement la deuxième prière, qui se terminait par une bénédiction des fidèles. C'était l'évêque qui prononçait les bénédictions. Disait-il aussi les prières? Pour les catéchumènes, c'était l'évêque qui priait et bénissait; pour les fidèles « fit oratio », dit le texte; le sujet reste indéterminé,

(1) Chap. 24, 7: Et postmodum de Anastasim usque ad Crucem cum ymnis ducitur episcopus, simul et omnis populus vadet. Ubi cum perventum fuerit, primum facit orationem, item benedicit fideles. Et post hoc denuo tam episcopus quam omnis turba uadent denuo post Crucem et ibi cathecuminos; item fit alia oratio, item benedicit fideles. Et post hoc denuo tam episcopus quam omnis turba uadent denuo post Crucem et ibi denuo similiter fit sicuti et ante Crucem. Et similiter ad manum episcopo acceditur sicut ad Anastasim, ita et ante Crucem, ita et post Crucem.

Candelae autem uitreae ingentes ubique plurimae pendent et cereofala plurima sunt tam ante Anastasim quam etiam ante Crucem, sed et post Crucem. Finiuntur ergo haec omnia cum crebris. Haec operatio cotidie per dies sex ita habetur ad Crucem et ad Anastasim.

Chap. 25,4 (*éd. citée*, p. 70): Item et ad lucernare similiter fit iuxta consuetudinem cotidianam.

(2) Voir le plan des édifices dans VINCENT-ABEL, *op. cit.*, p. 155; la description du Golgotha, *ibid.*, pp. 185-89. Voir aussi G. F. M. VERMEER, *Observations sur le vocabulaire de pélérinage chez Egérie et chez Antonin de Plaisance*, Latinitas Christianorum Primaeva 11, Nimègue-Utrecht 1963, pp. 104-106.

mais il semble vraisemblable que ce fût aussi l'évêque [1]. Si tel était le cas, il ne s'agissait pas de prières litaniques, mais de prières plus courtes, suivies de la bénédiction.

La foule qui, à l'Anastasis, avait commencé à s'approcher de l'évêque, continuait de le faire à la Croix.

On allait ensuite « derrière la Croix ». Cette expression, dans le langage d'Egérie, désigne un édicule situé à l'Est du Calvaire, où, le Vendredi Saint, avait lieu l'adoration du bois de la Croix, ainsi que l'exposition du titre de la Croix et d'autres reliques [2]. C'est probablement pour honorer ces reliques qu'on y faisait une dernière station. Une fois de plus, on récitait des prières, avec bénédiction des catéchumènes et des fidèles. Ceux qni ne s'étaient pas encore approchés de l'évêque le faisaient en ce moment. Lorsque la cérémonie se terminait, il était nuit close. Les dimanches l'office était pareil à celui des jours fériaux.

Si l'on compare la procession à la Croix après les vêpres avec celle qui avait lieu à la fin de la vigile catédrale [3], on remarque une différence. A la vigile cathédrale, aucun renvoi ni aucune prière de bénédiction ne séparait l'office dans l'Anastasis de la procession. Celle-ci continuait, ou mieux terminait l'office; la bénédiction et le congé se faisaient à la Croix. A l'office du soir, par contre, il y a une bénédiction et un renvoi à l'église, ce qui suppose évidemment la fin de l'office; ensuite il y a deux bénédictions à la Croix. Il nous semble donc que la procession vespérale est une cérémonie dévotionnelle, sans rapport spécifique au lucernaire; nous croyons que cette remarque a son importance pour l'histoire des vêpres.

f) *Autres textes d'Egérie au sujet du lucernaire*

Décrivant différentes époques ou fêtes de l'année liturgique, Egérie fait souvent allusion au lucernaire. La plupart du temps

[1] Cf. le texte du chap. 24,2 analysé plus haut à propos du verbe « commemmorare ».

[2] Cf. VINCENT-ABEL, *op. cit.*, p. 189. Pour l'adoration du Vendredi Saint, voir EGÉRIE, chap. 37,1-3, *éd. citée*, pp. 80-81.

[3] Chap. 24,11; p. 69.

elle se limite à indiquer qu'« on fait comme d'habitude » (1). Lorsqu'elle devient plus explicite et décrit sommairement la structure du lucernaire, celle-ci coïncide avec celle de l'office ordinaire. Ainsi, par exemple, en Carême:

> Le lucernaire se fait aussi à l'heure habituelle, comme toujours à l'Anastasis et à la Croix, et comme à chacun des lieux saints (2).
>
> Le temps de venir, lorsqu'on entre dans l'Anastasis, c'est déjà l'heure du lucernaire; on dit des hymnes et des antiphones, on fait des prières, puis c'est le renvoi du lucernaire à l'Anastasis et à la Croix (3).

Le dimanche des Rameaux, après la procession:

> Le soir est déjà venu quand on arrive à l'Anastasis. Arrivés là, bien qu'il soit tard, on fait pourtant le lucernaire, puis une prière à la Croix et on renvoie le peuple (4).

L'octave de Pâques:

> On fait donc le lucernaire à l'Anastasis ainsi qu'à la Croix (5).

(1) Chap. 25,11; *éd. cit.*, p. 72 (Epiphanie): Ipsa autem die similiter et ad lucernare *iuxta consuetudinem cotidianam* fit.

Chap. 27,4; p. 73 (Carême): Item ad sextam et nonam et lucernare ita aguntur, *sicut consuetudo est per totum annum* agi semper in ipsis locis sanctis.

Chap. 29,6; p. 76 (samedi de Lazare): fit lucernare *iuxta consuetudinem.*

Chap. 41; p. 84 (octave de Pâques): Nam semper ipsos dies sicut toto anno ita ad Anastase de pullo primo usque ad mane *consuetudinaria* aguntur, similiter et ad sexta et ad lucernare.

Chap. 44,3; p. 87 (après la Pentecôte): similiter et ad lucernare *iuxta consuetudinem* quam convenit toto anno fieri.

(2) Chap. 27,3; p. 73: Lucernare hoc idem hora sua fit, sicut semper ad Anastasim et ad Crucem, sicut et singulis locis sanctis fit.

(3) Chap. 27,6; p. 74: Inde sic uenitur, ut cum intratur in Anastase iam et hora lucernari sit; sic dicuntur ymni et antiphonae, fiunt orationes et fit missa lucernaris in Anastase et ad Crucem.

(4) Chap. 31,4; p. 77: porro iam sera pervenitur ad Anastase. Vbi cum ventum fuerit, quamlibet sero sit, tamen fit lucernare, fit denuo oratio ad Crucem et dimittitur populus.

(5) Chap. 40,2; p. 84: Fit ergo lucernarium tam ad Anastase quam ad Crucem.

Et le dimanche de la Pentecôte:

> Quand on est arrivé là, il est maintenant plus de la dixième heure; on y fait le lucernaire, on dit une prière, on bénit les catechumènes, puis les fidèles (1).

Aucune donnée nouvelle n'apparaît dans ces textes; la célébration du soir devait être identique toute l'année, du moins quant à sa structure.

V. Théodoret: Encens vespéral?

Le premier document qui, à notre connaissance, parle de l'usage liturgique de l'encens est le XVIIe chant des *Carmina Nisibena* de S. Ephrem (†373), où le poète fait l'éloge de l'évêque Abraham de Kidun:

> Que ton jeûne soit l'armure de notre pays; ta prière, l'espoir de notre troupeau; que ton encens obtienne l'expiation (2).

On ne peut pas déduire de ce texte à quel office liturgique on utilisait l'encens; notons seulement qu'on lui attribue un effet expiatoire, correspondant donc à un acte pénitentiel de la part du peuple.

Chez Egérie, l'encens est utilisé à la vigile cathédrale, pour commémorer les femmes qui portèrent des parfums au tombeau du Seigneur. A l'office du soir, cependant, ni à Jérusalem ni à Antioche n'apparaît encore l'encens à cette époque.

C'est peut-être chez Théodoret (†466) qu'on trouve pour la première fois allusion à l'usage de l'encens le matin et le soir. Dans ses *Questiones in Exodum*, écrites après 453, il compare les rites juifs accomplis à l'intérieur du tabernacle avec ceux qu'on

(1) Chap. 43,6; p. 85: Ibi autem cum ventum fuerit [in ecclesiam Elaeonae], iam est hora plus decima; fit ibi lucernare, fit oratio, benedicuntur cathecumini et sic fideles.

On omet la procession à la Croix, parce que, exceptionnellement, le lucernaire est célébré ailleurs qu'à l'Anastasis.

(2) Ed. E. Beck, dans *CSCO*, Scriptores Syri 92, p. 46.

accomplissait à l'extérieur, c.-à-d. les sacrifices sanglants. C'est avec les premiers qu'il met en parallèle les rites chrétiens:

> Nous accomplissons la liturgie reservée à l'intérieur [du tabernacle]. Car c'est l'encens et la lumière des lampes que nous offrons à Dieu, ainsi que la liturgie des mystères de la sainte table (¹).

L'eucharistie est ici nettement séparée du couple lumière-encens par les mots: « nous offrons à Dieu ». Si donc l'encens et la lumière appartenaient à une célébration différente de celle de l'eucharistia, il ne reste à notre avis qu'à penser aux offices du matin et du soir qui, d'ailleurs, dans la tradition chrétienne, continuaient les sacrifices du matin et du soir de l'Ancien Testament. Voici, par exemple, comment CHRYSOSTOME met en rapport les offices chrétiens avec les pratiques juives:

> Dans la partie extérieure du temple se trouvait l'autel de bronze, et chaque jour on y offrait un agneau et on le brûlait là. Ceci était appelé le sacrifice du soir, car il y avait aussi un sacrifice du matin. Dans le Temple, il fallait allumer l'autel deux fois par jour, sans compter les autres victimes offertes par le peuple. Et encore: les prêtres avaient ce précepte et cette loi, que si personne n'apportait une offrande, ils devaient apporter de leur maison un agneau le matin et un autre le soir, pour le sacrifier et le brûler; l'un était appelé sacrifice du matin, l'autre, sacrifice du soir. Dieu avait donné la loi de faire ainsi, pour montrer par ce fait qu'il faut lui rendre le culte continuellement, au début et à la fin de la journée (²).

D'ailleurs, ce rapprochement ne commence pas avec Chrysostome. Nous le trouvons déjà chez TERTULLIEN, qui appelle

(¹) Chap. XXVIII (*PG* 80, 284 B): Ἡμεῖς δὲ τὴν τοῖς ἔνδον ἀπονεμηθεῖσαν λειτουργίαν ἐπιτελοῦμεν. Θυμίαμα γὰρ καὶ λυχνιαῖον φῶς προσφέρομεν τῷ Θεῷ, καὶ τὴν μυστικὴν τῆς ἁγίας τραπέζης ἱερουργίαν.

(²) *In ps* 140, 3 (*PG* 55, 430): Ἐν τῷ ναῷ οὖν τῷ ἔξω ὁ χαλκοῦς ἦν βωμός, καὶ καθ' ἑκάστην ἑσπέραν ἐφέρετο ἀμνὸς καὶ κατεκαίετο. Τοῦτο ἐκαλεῖτο θυσία ἑσπερινή· ἦν γὰρ καὶ ἑωθινή, καὶ δὶς τῆς ἡμέρας εἰς τὸν ναὸν τὸν βωμὸν καίεσθαι ἔδει, ἐκτὸς τῶν ἄλλων ἱερείων τῶν παρὰ τοῦ λαοῦ προσαγομένων. Τοῦτο γὰρ τοῖς ἱερεῦσιν ἐπίταγμα καὶ νόμος ἦν, ὥστε οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτῶν, ὅταν μηδεὶς προσέφερεν, ἕνα ἑωθινὸν καὶ ἕνα ἑσπερινὸν ἀμνὸν καταθύειν καὶ κατακαίειν· καὶ ἡ μὲν ἐκαλεῖτο θυσία ἑωθινή, ἡ δὲ ἑσπερινή. Τοῦτο δὲ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ νενομοθέτητο γίνεσθαι, δηλοῦντος διὰ τοῦ γινομένου, ὅτι διηνεκῶς αὐτὸν θεραπεύεσθαι χρή, καὶ ἀρχομένης καὶ τελευτώσης ἡμέρας.

« legitimae orationes » ou « prières selon la Loi » les prières chrétiennes privées du matin et du soir (1).

Pareillement, CASSIEN considère les célébrations communes des ascètes égyptiens comme une manière d'observer l'ancien précepte:

> Nous voyons que, dans les assemblées du soir et dans les vigiles nocturnes, on conserve la manière de prier [prescrite] par la Loi (2).

VI. SOCRATE: EXPLICATION DES ECRITURES A L'OFFICE DU SOIR

Dans aucun des documents que nous avons mentionnés jusqu'ici n'apparaît la coutume de lire des péricopes de l'Ecriture à l'office du soir. Bien qu'on les trouve dans l'office monastique égyptien (3), les lectures n'appartiennent pas aux célébrations ecclésiastiques anciennes, en dehors de la Messe.

D'après SOCRATE, cependant, dans certaines régions on expliquait les Ecritures le soir du samedi et du dimanche:

> A Césarée de Cappadoce et à Chypre, le samedi et le soir au lucernaire, les prêtres et les évêques expliquent toujours les Ecritures (4).

* * *

En résumant ce qui précède, on constate d'abord la diversité des usages selon les Eglises, comme le remarquait SOCRATE:

(1) *De Oratione* XXV, 5 (*éd. citée*, pp. 272-73): exceptis utique legitimis orationibus, que sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis.

(2) *Inst.* II, 3,1 (éd. PETSCHENIG, CSEL 17, p. 19): legitimum orationum modum in uespertinis conuentibus seu nocturnis uigiliis uidimus retentari.

(3) *Ibid.* II, 4 (PETSCHENIG, p. 20): Igitur per uniuersam Aegyptum et Thebaidem duodenarius numerus [psalmorum] tam in uespertinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur, ita dumtaxat ut post hunc duae lectiones, veteris scilicet ac noui testamenti singulae subsequantur.

(4) *Hist. eccles.* V, 22 (*PG* 67, 640 A): Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν Καισαρείᾳ τῆς Καππαδοκίας καὶ ἐν Κύπρῳ, ἐν ἡμέρᾳ Σαββάτου καὶ Κυριακῆς, ἀεὶ περὶ ἑσπέραν μετὰ τῆς λυχναψίας, οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἐπίσκοποι τὰς Γραφὰς ἑρμηνεύουσιν.

> Mettre par écrit les usages de toutes les Eglises dans chaque ville et région c'est une affaire laborieuse ou, pour mieux dire, impossible (¹).

L'office vespéral antiochien à la fin du IVe siècle avait une structure très simple:

1. Psaume 140.
2. Supplications litaniques – Bénediction, renvoi.

L'allumage de la lampe, ou lucernaire, et pareillement l'oblation de l'encens sont encore absents de cet office.

En Cappadoce, vers la même époque, l'office du soir comportait une « action de grâces sur la lampe » et une psalmodie.

A Jérusalem, l'office était très etoffé, mais le lucernaire n'était pas accompagné d'un chant et l'encensement vespéral n'y paraît pas encore:

1. Allumage des lampes ou lucernaire.
2. Psalmodie { Psaumes du lucernaire / Antiphones / Entrée de l'évêque / Hymnes ou antiphones }
3. Supplication litanique. – Bénédiction, renvoi.

[4. Procession à la Croix, prières, deux bénédictions.]

Il semble qu'une oblation d'encens existait en Syrie dans la seconde moitié du Ve siècle.

L'office du soir ne possédait pas de lectures de l'Ecriture. C'est une exception le fait qu'en Cappadoce et à Chypre le clergé expliquait les Ecritures les samedis et les dimanches à l'occasion du lucernaire.

Les documents examinés dans cet article ne sont pas les seuls qui existent sur l'office du soir aux IVe et Ve siècles. Nous avons choisi ceux qui semblaient suivre une ligne de développement commune. Quelques documents mineurs d'origine monastique et d'autres qui s'écartent du schéma ordinaire, tel le Testament du Seigneur, pourraient faire l'objet de nouvelles études.

JUAN MATEOS S.J.

(¹) *Ibid.* (*PG* 67, 641 A): Πάντα δὲ τὰ ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις ἔθη κατὰ πόλεις καὶ χώρας γενόμενα ἐγγράφειν, ἐργῶδες, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον.

Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293-1390)

Mit der Rückeroberung Konstantinopels 1261 galt das Hauptinteresse der neuen Herrscherdynastie den Problemen des Westens und des Balkans, während der kleinasiatische Reichsteil, den die nikänischen Kaiser in mühevollen Auseinandersetzungen gefestigt hatten, vernachlässigt wurde. Diese Haltung war um so verhängnisvoller, als sich gerade in jenen Jahrzehnten die Folge der Mongoleninvasion bemerkbar machten: die Schwächung der Seldschukendynastie durch die Mongoleneinfälle bewirkte die Loslösung zahlreicher turkmenischer Stämme, die die alten Grenzen durchbrachen und das kaum verteidigte byzantinische Gebiet überfielen. Michael VIII. Palaiologos hatte das Akritensystem des nikänischen Reiches verfallen lassen oder zwangsweise aufgehoben. Die Ausschaltung der Laskaridendynastie hatte ihm ohnehin Misstrauen und Feindschaft innerhalb der kleinasiatischen Bevölkerung eingebracht, so dass die Bereitschaft, die neue Dynastie im Kampf gegen die Turkstämme zu unterstützen, nicht besonders gross war. In wenigen Jahrzehnten waren das Mäandertal und die karische Küste in türkischer Hand. Zudem hatte Andronikos II. zu Beginn seiner Regierung in kurzsichtiger Weise die Flotte abgerüstet, so dass die Turkstämme auch an den Küsten nicht mehr zurückgehalten werden konnten (1). Weder die Feldzüge des Johannes Palaiologos, eines Bruders Kaiser Michaels VIII., noch des Andronikos, des späteren Kaisers, hatten nachhaltigen Erfolg (2). Eine Wende bahnte sich erst an, als Alexios Philanthropenos auf den Plan trat.

(1) PACH., Andr. Pal. I,26 = II 69,8-71,8. Die Marinesoldaten, die Andronikos für die Landwirtschaft verwenden wollte, traten vielfach in türkischen Dienst.

(2) Eine zusammenfassende Darstellung der turkmenischen Okkupation Kleinasiens im 13. Jh. ist immer noch ein Desiderat. Zu einzelnen

I. – Alexios Philanthropenos und die Kämpfe in Westkleinasien (1293-1324)

Alexios Philanthropenos, dessen Grossmutter, Maria Palaiologina, eine Schwester Kaiser Michaels VIII. war, erhielt von Andronikos II. die Würde eines « protosebastos » und den Hofrang des « Pinkernes » (1). Einige unserer Quellen nennen ihn nur den « Pinkernes » (2). Nikephoros Gregoras bezeichnet ihn in seinem Geschichtswerk und in sämtlichen Briefen als θεῖος Andro-

---

westkleinasiatischen Teilfürstentümern siehe P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche*, Istanbul, 1934, Id., *The rise of the Ottoman Empire*, London 1938 (mit den grundlegenden Ausführungen über den Ghazi-Charakter der Okkupation), B. Flemming, *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter* (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 35,1) Wiesbaden 1964, und die einleitenden Kapitel bei P. Lemerle, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*, Paris 1957. Zur Kleinasienpolitik Michaels VIII. siehe auch G. G. Arnakis, *Byzantium's Anatolian provinces during the reign of Michael Palaeologus*, in: Actes du XIIe Congrès International d'études byzantines, Ochrid 1961, t. II, Belgrad 1964, 37-44.

(1) Pach., Andr. Pal. III, 9 = II 210,6. Die Angaben über Alexios bei A. Th. Papadopulos, *Versuch einer Generalogie der Palaiologen*, München 1938, no 24 (p. 14-15) sind in einigen Punkten zu berichtigen. So beruhen die vier Söhne und zwei Töchter auf Verwechslungen mit Homonymen der weitverzweigten Familie. In Wirklichkeit wissen wir nur von zwei Söhnen, dem jüngeren Alexios und seinem älteren Bruder unbekannten Namens, der ebenfalls die Würde eines protosebastos innehatte (Pach. II 213,7), sowie von einer Tochter (unbekannten Namens), die mit Alexios Raul verheiratet war (Pach. II, 69,9). Alexios selbst war mit einer Tochter des Konstantinos Akropolites, des Sohnes des Historikers Georgios Akropolitis, verheiratet. Zum Jahr 1295 erwähnt Pachymeres (II 226,9) auch die Geburt eines Sohnes (s. unten S. 377 und 397). Unter Heranziehung der gesamten Literatur berichtet über die Familie der Akropolitai ausführlich D. Nicol, *Constantine Akropolitis*, in: Dumbarton Oaks Papers 19 (1965) 250.

(2) Zwei Kurzchroniken im Cod. Par. gr. 2881 f. 2v und Vat. Pal. gr. 369 f. 149r, ed. P. Schreiner, *Studien zu den Βραχέα Χρονικά*, München 1967, 207, und die unten S. 390 erläuterte Notiz im Vat. gr. 338. — Der Pinkernes hatte den 15. Hofrang inne; siehe Ps.-Kodinos, *Traité des offices*, ed. J. Verpeaux, Paris 1966, 300, und R. Guilland, *Fonctions et dignités des eunuques*, in: Revue des Études Byzantines 3 (1945) 194-197.

nikos' III. (1). Zu einem nicht mit voller Sicherheit bestimmbaren Zeitpunkt, aller Wahrscheinlichkeit nach 1293, erhielt er in noch ganz jungen Jahren von Andronikos II. den Oberbefehl über die Truppen in Kleinasien (2).

Die Briefe des Maximos Planudes, darunter 26 an Philanthropenos, sind ohne jede chronologische Ordnung überliefert (3). Daher ist es nicht möglich, innerhalb der an den Pinkernes gerichteten Briefe, eine relative Ordnung herzustellen, die mehr als eine blosse Hypothese darstellt. Ziemlich sicher ist nur, dass Brief 60 der erste an Philanthropenos ist: eine Nachricht von seinen Erfolgen ist noch nicht nach Kontantinopel gedrungen. Ebenso sicher stehen Brief 118 und 120 am Ende der Briefreihe und sind 1295 zu datieren: im Brief 118, abgefasst noch ehe Planudes bei Philanthropenos in Kleinasien war, ist bereits davon die Rede, dass der Feldherr die Absicht hegte, den Oberbefehl niederzulegen, sein Ansinnen jedoch vom Kaiser abgelehnt wurde (165,23-25 Treu). Eben davon berichtet auch Pachymeres im Zusammenhang mit der Verschwörung (4). An Brief 118 schliesst Brief 120 an, geschrieben nach der Rückkehr des Planudes aus Kleinasien. Er gratuliert hierin dem Feldherrn zur Geburt eines Sohnes, vermutlich im Herbst 1295. M. Treu sucht zu beweisen, dass die Briefe in einem Zeitraum von drei Jahren geschrieben wurden (5). Einwände gegen die Beweisführung im *einzelnen* überschreiten den Rahmen dieses Aufsatzes und könnten kaum mehr als eine Hypothese darstellen. Es spricht aber sehr vieles dafür, dass der von

(1) NIK. GREG. I 534,8 (zum Jahr 1336). S. BINON, *A propos d'un prostagma inédit d'Andronic III Paléologue*, in: Byzantinische Zeitschrift 38 (1938) 146-149 widmet der Verwandtschaftsbezeichnung θεῖος einige grundlegende Bemerkungen. Johannes Gabras im 372. Brief (Cod. Marcian. gr. 446, f. 249r) bezeichnet Philanthropenos als ἀνεψιὸς τοῦ βασιλέως (Andr. II.).

(2) PACH. II 210,10 zum Jahr 1295: ἐπὶ χρόνοις τὴν ἡγεμονίαν ἔχων. II 212,13 u. 229,14 sagt Pach. ausdrücklich νέος ὤν. Siehe auch PLANUDES ep. 77,63: « . . . τοσούτους βαρβάρων ἄρχοντας ὑπὸ τῷ *παιδὶ* πίπτοντας αἰσθανόμενος ».

(3) *Maximi monachi Planudis epistulae*, ed. M. Treu, Programm des Königl. Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau, 1886-87 (Nachdruck Amsterdam 1960). Ausführliche Monographie über Planudes von C. WENDEL, *RE* 20,2 (1950) 2213-2215.

(4) PACH., II 212,13-213,18.

(5) TREU, *op. cit.* 251-253.

Treu erschlossene *Gesamt*zeitraum den Tatsachen entspricht. Ausgehend von der Chronologie der Blendung des Philanthropenos um Weihnachten 1295 (s.u.), ergibt sich, dass er 1293 nach Kleinasien geschickt wurde.

Eine Kleinchronik im Vat. Pal. gr. 369 berichtet, dass der « Pinkernes » am 30. März 6801/1293 « geblendet » wurde (1). Die Nachricht ist in diesem chronologischen Zusammenhang natürlich falsch (2). Eine Möglichkeit, den Irrtum zu erklären, sehe ich nun darin, dass die Notiz das Datum der *Ankunft* des Philanthropenos in Kleinasien bezeichnet und sie, wie öfter in Kleinchroniken zu beobachten ist, mit der Nachricht über die Blendung kontaminiert wurde. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass auch diese Deutung nur eine Hypothese bilden kann.

Die Ausdrucksweise des Pachymeres an der oben genannten Stelle lässt allerdings einige Fragen über seine militärischen Funktionen und die Reichweite seiner Befehlsgewalt offen. Er wurde zum Befehlshaber (ἡγεμών) ernannt über das « sogenannte Kleinasien, ferner (ἔτι) über Lydien und Kelbianon bis zum Meer, während der Protovestiarites Libadarios Neokastra befehligte (καθηγεμονεύοντος) » (3). Wenn Pachymeres wenig später sagt, Libadarios habe über Neokastra, *ganz* Lydien und Sardeis den Befehle gehabt, ist ihm offensichtlich ein Irrtum unterlaufen (4). Doch erlaubt diese Quellenlage nur mit gewissen Bedenken die Folgerung, dass Philanthropenos Gouverneur des Themas τῶν Θρᾳκησίων war. Sicherlich besass er besondere Vollmachten zur Führung des Kampfes gegen die Türken (5).

Die byzantinischen *Historiker* nennen den Ort, in welchem Philanthropenos seinen Sitz hatte, nicht. Mit Bestimmtheit war es, wenigstens längere Zeit über, Philadelpheia. Ein zeitgenössisches literarisches Zeugnis, der sechzigste Brief des Maximos

(1) P. Schreiner, *Studien zu den Βράχεα Χρονικά*, München 1967, 207.

(2) *Ibid.* 181-185; siehe auch unten S. 383.

(3) Pach., Andr. Pal. III 9 = II 210,1-10

(4) Pach., Andr. Pal. III 9 = II 220,20-221,1.

(5) Siehe auch H. Ahrweiler, *L'histoire et la géographie de la région des Smyrne*, in: Travaux et Mémoires 1 (1965) 151. Es scheint mir indessen nirgends bewiesen, dass Konstantin Cheilas — nach H. Ahrweiler Themengouverneur bis 1293 (*ibid.*) — eine Funktion innehatte, die mit der des Philanthropenos konkurriert hätte.

Planudes, nennt sogar ausdrücklich Philadelpheia als Aufenthaltsort (1). Ausserdem zeigt eine Stelle bei Nikephoros Gregoras zum Jahr 1324, auf die wir unten nochmals zurückkommen, dass seine Persönlichkeit und seine Taten noch dreissig Jahre später den Bewohnern in bester Erinnerung waren (2). Philadelpheia war damals eine der grössten Städte des byzantinischen Reiches. Nikephoros Chumnos nennt sie, im Überschwang der Rhetorik, die zweite Stadt nach Konstantinopel; nicht weniger beeindruckt ist auch der Geschichtsschreiber der katalanischen Kompagnie, Ramon Muntaner (3).

Über die militärischen Erfolge des Pinkernes im einzelnen berichtet Pachymeres kaum. Er vermerkt nur, dass Alexios mehr durch Verhandlungen als durch Kampf der Türken Herr wurde. Nikephoros Gregoras erwähnt in einem seiner Briefe die siegreichen Feldzüge am Mäander und Kyastros (4). Unser wichtigstes Zeugnis aber sind die 26 Planudesbriefe. Sie sind die einzige Quelle, die auf die Eroberungen ausführlicher eingeht, und in der historischen Forschung unter diesem Gesichtspunkt noch kaum ausgewer-

(1) Es ist der erste Brief, den Planudes an den in Lydien weilenden Philanthropenos sendet. Nachrichten von einem Sieg des Generals sind nämlich noch nicht eingetroffen. Planudes gibt den Brief einem Verwandten mit, der kürzlich von Konstantinopel nach Philadelpheia übergesiedelt war und spricht in diesem Zusammenhang (p. 75,36 Treu) gegenüber dem Feldherrn vom ὑφ' ὑμᾶς Φιλαδέλφειαν. Siehe auch *ibid.* p. 238.

(2) NIK. GREG. VIII 12,3 = I 362,4-9: « *Da sie sich gerade jetzt dessen erinnerten, was er ihnen früher* (πάλαι) *Gutes getan hatte, erwiesen sie ihm Dank und versprachen, alles nach seinem Wunsche auszuführen. Die einen waren nämlich durch ihn am Leben geblieben, vom sicheren Tode befreit, die andern gehörten zu denen, die von ihm zum Waffendienst und zum Umgang mit den Feinden erzogen worden waren* ».

(3) NIKEPHOROS CHUMNOS, Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον καὶ ἁγιώτατον μητροπολίτην Φιλαδελφείας Θεόληπτον, ed. J. Fr. Boissonade, Anecdota Graeca V, Paris 1833, 229, und RAMON MUNTANER, ed. Lanz cap. 205, p. 369 (siehe unten S. 384 Anm. 4). Muntaner nennt Philadelpheia ebenfalls vor Thessalonike die zweite Stadt des Reiches. Es ist bezeichnend, dass er sie dem Umfang nach mit Konstantinopel gleichsetzt. Er sagt nämlich, sie habe 18 Meilen Umfang, dieselbe Zahl, die uns auch von Konstantinopel überliefert ist (Cod. Vat. Urb. gr. 151 f. 380v, ed. Neos Hellenomnemon 1, 1904, 243).

(4) *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, ed. R. GUILLAND, Paris 1927, Brief 47 (p. 170).

tet (1). Im Brief 105 ist die Rede von der Vorbereitung des Mäanderfeldzuges,, auf den, aller Wahrscheinlichkeit nach, im Brief 106 Bezug genommen ist. Aus Brief 107 erfahren wir schliesslich, dass der Feldherr den Mäander überschritten hat und die Türken die Flucht ergriffen. Von der glücklichen Beendigung des Feldzuges spricht Planudes im Brief 117, gerichtet an Melchisedek (Akropolites).

Von besonderer Bedeutung sind die Briefe 119 und 120. Brief 119 berichtet von der Eroberung zweier bedeutender Festungen, Dyo Bunoi und dem Kastell von Milet: « Wer könnte zum Ausdruck bringen, wie sehr Du mir Freude bereitest, wieviel angenehmes Du mir sozusagen jeden Tag schickst? Wie beispielsweise jetzt betreffs der Eroberung der vor Milet gelegenen Festung, Dyo Bunoi mit Namen. Dies ist eine Insel im See von Milet [gemeint ist der See von Herakleia], wie ich erfahren habe; sie ist befestigt durch eine rings herumlaufende Mauer, die sogar bis ans Wasser reicht. Die Festung war früher der Sitz von Mönchen (2), vor kurzem aber haben sie die Barbaren durch List an sich gebracht und sie als Burg für ihre Schätze eingerichtet, wie der Ort es ihnen gebot, wobei sie sich (gleichzeitig) für die Frauen und Kinder der Vornehmen eine sichere Festung zum Schutze nahmen. Ich erzähle das so, nicht damit auch Du es erfährst — wer dürfte eher Bescheid wissen als Du, — sondern dass Du weisst, wie ich, der Deine Angelegenheiten über alles stellt, Sorge trage, Deine Dinge auf das genaueste darzustellen. Ich bedenke nämlich, wieviel Lobesworte Dir auf Grund dieser Tag folgen; durch Dich werden die Romaier täglich tapferer und glücklicher und erweisen sich als stärker als sie selbst glauben. Denn wem ist es nicht ein Wunder, als Du die Festung, die die Barbaren nur mit List einnehmen konnten, mit Waffen und Belagerungsmaschinen, oder

(1) CARL WENDEL, *Planudea*, in: Byz. Zeitschr. 40 (1940) 406-445 spricht p. 432-438 von den Altertümern, die Planudes in Kleinasien besichtigte. Dabei erwähnt er auch die Feldzüge des Philanthropenos.

(2) Es handelt sich wohl um die μονὴ τῆς Ἱερᾶς ἤτοι τοῦ Ξηροχωραφίου. Siehe WENDEL, *Planudea* a.a.O. 441 Anm. 2 mit ausführlicher Begründung. Vergl. jetzt auch P. A. BOKOTOPULOS, Λάτρος, in Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 35 (1966-67) 69-106, bes. S. 91 [und N. WILSON-J. DARROUZÈS, *Restes du cartulaire de Hiéra-Xerochoraphion*, REB 26 (1968) 1-47, deren topographische Hinweise an dieser Stelle nicht mehr diskutiert werden konnten. – Korrekturzusatz].

besser gesagt durch Dein blosses Erscheinen mit Leichtigkeit gewannst, und das, obwohl kein einziger Landungsplatz auf der Insel war? Man sagt nämlich, dass Du die Soldaten zwangst, die Belagerungsmaschinen im Meer aufzustellen; und das erfüllt uns, wenn wir es hören, mit Freude, dass Du, schwankend auf dem feuchten, unbeständigen Element, die fest in der Erde verankerte Mauer in mutigem Einsatz zum Einsturz brachtest (1)... Auch Milet selbst, das auf unserer Seite stand, da die Bewohner zum selben Volke (wie wir) gehören, das aber mehr den Türken zuneigte und auf deren Befehl hin Tribut zahlte (φόρους εἰσφέρουσα), da es auf die Dauer nicht völligen Widerstand leisten konnte, um nicht gänzlich entvölkert zu werden — die Perser sassen nämlich auf ihrer Befestigung wie ein Mörser über ihrem Haupt —, befreitest Du zuerst von den drohenden Gefahren, indem Du die Festung von den Räubern säubertest wie Herakles die Welt von den wilden Tieren, dann aber sie in Ordnung und Sicherheit wieder zu unserer Stadt machtest. Und nun atmen die Milesier wieder eine freie Luft und können mit ihresgleichen ohne Furcht zusammen sein (2) ».

Die Eroberung von Dyo Bunoi greift auch Pachymeres als einziges Beispiel der Feldherrnkunst des Philanthropenos heraus (3). Er identifiziert allerdings in Unkenntnis der örtlichen Gegebenheiten Dyo Bunoi mit dem südlich vor Milet gelegenen Didymeion. Diese Gleichsetzung hat Th. Wiegand auf Grund topographischer Beobachtungen zurückgewiesen. Er erblickt in der Festung das byzantinische Myous-Melanudion, während C. Wendel und L. Robert Melanudion mit Herakleion identifizieren (4). Planudes erwähnt jedoch nicht, wie Pachymeres, das Ansinnen des Feldherrn, die Witwe des Menteşe, die angeblich die Festung in Händen hatte, zu heiraten und so eine friedliche Einigung herbeizuführen. Das Schweigen des Planudes lässt immerhin daran denken, dass Pachymeres in diesem Punkte einem blossen Gerücht

(1) 166,1-167, 28 Treu.

(2) 169,104-114 Treu.

(3) PACH., Andr. Pal. III = II 211,6-212,10. Siehe auch WITTEK, *Mentesche* 42, wo allerdings die Planudesbriefe nicht verwertet wurden.

(4) *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen*, hrsg. von von TH. WIEGAND, Bd. 3, Heft 1. *Der Latmos*, von TH. WIEGAND, Berlin 1913, p. 185 Anm. 1. C. WENDEL *a.a.O.* 442-443, L. ROBERT, *Sur Didymes à l'époque byzantine*, in: Hellenica 11-12 (Paris 1960) 503-504.

zuviel Glauben geschenkt hat. Die Eroberung der Festung erwähnt beiläufig auch Brief 94 (p. 120,4) an Melchisedek Akropolites.

Besonders wertvoll ist Brief 120, der Ereignisse vom Sommer 1295 schildert, die Planudes als Augenzeuge miterlebt hat. Er fand das Mäandertal frei von Türken, die Städte und Festungen wieder in Hand der Griechen. Bei Tralles (Aydin) traf er mit Philanthropenos zusammen, der eben mit reicher Beute von einem Feldzug jenseits Tralles und Nyssa zurückgekehrt war. Planudes begleitete ihn in die Gegend von Priene, wo ein Turkmenenführer mit Namen « Salamates » aus der Abwesenheit des Feldherrn Nutzen gezogen und einige Festungen (rück-) erobert hatte. Hinter Salamates verbirgt sich wohl derselbe Titel, der bei Pachymeres als « Salpakes » oder « Salampakes » auftaucht und den P. Wittek aus dem türkischen Sahilbegi (Küstenbeg) ableitete (1). Da der bei Pachymeres (II 211,10) genannte Salpakes (Mantachias-Menteșe) bereits tot war, als Philanthropenos seine Feldzüge unternahm, haben wir im Brief des Planudes den Sohn dieses Menteșe vor uns, dessen Namen Pachymeres an anderer Stelle (zum Jahre 1304) als Karmanos angibt (2). Philanthropenos besetzte die Übergangsstellen über den Mäander, trieb die Feinde in die Gegend vor Milet und rieb ihre Streitkräfte auf. Interessantes berichtet dabei Planudes über den Stammsitz (ὁρμητήριον) dieses Turkmenenführers: « Dieser (Ausgangspunkt) ist, wie zu vermuten, entweder das Apolloheiligtum der Branchiden, oder das Grabmal des Mausolos (3). Hieron wird es jetzt genannt (4) und steht im

(1) WITTEK, *Mentesche* 29-30. Gegen die Identifizierung unseres Salamates mit Salpakes wendet sich G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica* II, Berlin 1958², 264, der aus paläographischen Gründen den Namen mit Salamanes (= Sulejman) in Verbindung bringt. Da aber Planudes (p. 176, 117 Treu) ausdrücklich sagt, dieser Salamates habe (schon) früher den Romaiern grossen Schaden zugefügt, liegt eine Bezugnahme auf einen Menteșesohn näher als die auf einen unbekannten Barbarenführer, zumal das Gebiet, in dem Salamates seine Streifzüge durchführte, mit dem der Menteșe zusammenfällt.

(2) PACH., Andr. Pal. VII = II 589,7. WITTEK, *Mentesche* 54 und 58.

(3) Dieser Satz ist m. E. so zu interpretieren, dass *beide* Festungen Sitz des Turkmenenfürsten waren. Im folgenden Text geht es jedoch allein um das ehemalige Apolloheiligtum (ἱερόν). C. WENDEL, *Planudea* a.a.O. 437 glaubt jedoch, es sei Planudes nicht gewiss gewesen, ob er den Apollotempel oder das Grabmal des Mausolos vor sich habe.

(4) L. Robert in seinem oben S. 381 Anm. 4 genannten Aufsatz S. 496-502 weist an Hand zahlreicher Beispiele nach, dass die Bezeich-

Rang einer Festung, im allgemeinen schwer einnehmbar, wenn Leute, die Verrat üben, fehlen. Du hast selber eine bestimmte Belagerungsmaschine konstruiert, die, wohin Du willst, bewegt und wieder aufgestellt werden kann; Du nahmst das Heer und marschiertest unverzüglich auf die Festung zu. Bei diesem Unternehmen nahm ich, wenn ich mich mit Deinen Mühen brüsten darf, selbst an Deiner Seite am Marsche teil. Ich war nämlich begierig, das berühmte Bauwerk kennenzulernen, und ging in der Überzeugung, dass für Dich im Kampf nichts uneinnehmbar ist. Du greifst nun die Mauern mit vielen Belagerungsmaschinen zugleich an und, als die Berennung der Mauern in aller Stärke im Gange war, nimmst Du schliesslich mit Gewalt das Bollwerk... (1) ». Des Turkmenenführers war der Feldherr allerdings nicht habhaft geworden. Ihm gelang, wie Planudes vermerkt, mit seiner Frau und seinen Kindern die Flucht.

Leider geben die Briefe keine Hinweise über die Massnahmen des Philanthropenos in Philadelpheia, von denen Gregoras an der zitierten Stelle spricht.

Den Feldzügen des Pinkernes wurde abrupt ein Ende bereitet. Gestützt auf seine Erfolge liess er sich überreden, gegen den Kaiser einen Aufstand zu machen. Konstantinos Libadarios, Gouverneur von Neokastra, erfuhr davon und brachte die kretischen Söldner des Philanthropenos soweit, dass diese ihren Feldherrn, als er vor Nymphaion stand, verrieten. Als Libadarios ihn in seine Hände bekommen hatte, liess er ihn, ohne eine Antwort des Kaisers abzuwarten, auf eigene Veranlassung um Weihnachten 1295 blenden (2).

---

hung des Apollotempels (τὸ ἱερόν) inzwischen zum Ortsnamen (Ἱερόν) geworden war. Er begegnet als solcher in den Bistumslisten und in zahlreichen Klosterurkunden, chronologisch genau fixierbar jedoch erstmals in einer bereits von H. Grégoire (*Recueil inscr. gr. chr. Asie Mineure*, Paris 1922, t. I, n° 226,8) edierten Inschrift aus dem Jahr 988-989.

(1) 176,143-177, 156 Treu.

(2) Pach., Andr. Pal. III 9-13 = II 212,10-231,19. Den Nachweis, dass Alexios um Weihnachten 1295, *nicht*, wie in der gesamten Literatur angegeben, Weihnachten 1296 geblendet wurde, habe ich in meinen *Studien zu den Βραχέα Χρονικά* 183-185 geführt. Andronikos II. war über den Abfall seines Generals bestürzt und suchte ihn durch die Verleihung des Cäsartitels wieder zu gewinnen. Einer Versöhnung aber war Libadarios, der in Alexios nur einen Rivalen sehen konnte, zuvorgekommen.

Nach der Ausschaltung des Philanthropenos, der an einen uns unbekannten Ort verbannt wurde, war jeder Widerstand gegen die Türken gebrochen. Zudem hatte die Ermordung türkischer Söldner des Philanthropenos deren Stammesgenossen nur um so mehr veranlasst, Vergeltung zu üben (1). Die Kleinasienexpedition Michaels IX. in den Jahren 1302-3 war ohne Erfolg. Er musste sich in Magnesia vor den anstürmenden Türken einschliessen, während Muzalon bei Baphäum von den osmanischen Türken geschlagen wurde (Juli 1302).

In einem eindrucksvollen Kapitel schildert Pachymeres das Vordringen der Türken im Herbst 1303 und im Frühjahr 1304 bis vor die Tore der Hauptstadt, die von Flüchtlingen überfüllt war und in der Hunger und Seuchen auszubrechen drohten (2). Eine Kurzchroniknotiz zum selben Jahr berichtet mit einiger Vergröberung, dass ganz Anatolien (von den Türken) umgesiedelt wurde (3). Nikomedeia, Nikaia, Pegai, Prussa und eine Reihe weiterer Orte waren von verschiedenen Turkstämmen, deren Namen nur in vereinzelten Fällen von den griechischen Quellen überliefert sind, eingeschlossen. In dieser bedrängten Lage war Andronikos II. das Angebot katalanischer Söldner — der später berüchtigten katalanischen Kompagnie — in seinen Dienst zu treten, gerade willkommen (4). Seit Herbst 1303 befanden sich die

(1) PACH., Andr. Pal. III, 14 = II 232, 1-13.

(2) PACH., Andr. Pal V 21 = II 410,18-417,2.

(3) Cod. Par. gr. 2881, f. 2v, ed. P. SCHREINER, *Studien zu den Βραχέα Χρονικά* 207 (Kommentar S. 186). Die Umsiedlung (ἐξοικισμός) ganzer Orte war die häufige Folge der türkischen Expansion. Siehe zusammenfassend ÖMER LÜTFI BARKAN, *Osmanle imperatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler*, in: Istanbul Universetesi ikisat fakültesi mecmuasi 11 (1949-50) 524-569, 12 (1950-51) 56-78, 15 (1953-54) 209-237.

(4) Eine kritische Untersuchung über die Tätigkeit der Katalanen vor dem Abzug nach Mittelgriechenland (1307) fehlt. Die zusammenfassende Darstellung von G. SCHLUMBERGER, *Expédition des « Almugavares » ou routiers Catalans en Orient de l'an 1302 à l'an 1311*, Paris 1902, kann den wissenschaftlichen Anforderungen nicht genügen. Auch der Tatenbericht der Compagnie von Ramon Muntaner hat noch keine kritische Edition gefunden. Die Textgestaltung der meistzitierten Ausgabe von KARL LANZ, *Chronik des Edlen En Ramon Mantener*, Stuttgart 1844 ist an wesentlichen Stellen zweifelhaft. Ungenau ist auch die französische Übersetzung durch FR. BUCHON, *Chronique de Ramon Muntaner* (= Collection des chroniques nationales françaises, 6), Paris 1827, die Buchon selbst noch überarbeitet hat für die Sammlung der *Chroniques étrangères*

etwa 6000 Soldaten auf der Halbinsel Kyzikos und warteten auf den Frühjahrsfeldzug nach Kleinasien.

Im Frühjahr 1304 war in Konstantinopel bekannt geworden, dass Philadelphia einem türkischen Angriff ausgesetzt war. «Alisyras mit den Karmanen» habe die Stadt umstellt und die im Umkreis angelegten Kastelle erstürmt; da die Stadt Mangel an Lebensmittel leide, bestehe die Gefahr einer Übergabe (1).

Neben des Osmanen und den Menteşeoğulları tritt uns hier ein weiterer turkmenischer Stamm entgegen, die Germiyan oğulları unter der Führung des Alīshir (2). Eine den Seldschuken ergebene Adelsfamilie, die Alīshir, hatte, noch vor der Mitte des 13. Jh., turkmenische Stämme um sich gesammelt. Etwa 1277, immer noch im Dienste der seldschukisch-mongolischen Dynastie, besiedelten sie das Gebiet bei Kutahiya (dem alten Kotyaeion) in Westanatolien (3). Von dort aus wandten sie sich gegen ihren alten Souverän, den seldschukischen Sultan (4). Hierin liegt wohl auch der Grund, dass sie anfangs byzantinische Städte unbehelligt liessen. Jedenfalls begegnen sie in griechischen Quellen erstmals in der genannten Stelles bei Pachymeres zum Jahr 1304. Unter der Führung des Yakub b. Alīshir gehörten die Germiyanen, den Worten des Pachymeres zufolge, « zu den mächtigstens Perserstämmen ». Eine Inschrift aus dem Jahr 1300 zeigt, dass sich ihre

---

relatives aux expédtions françaises pendant le XIIIe siècle, Paris 1841, 217-564. Von besserer Textgestaltung, aber kaum erreichbar, sind zwei spanische Ausgaben, *Crònica de Ramon Muntaner*, Text i notes per E. B. (= Collecio popular Barcino, 19 und 145, Barcelona 1927 und 1951, und L. NICOLAO D'OLWER, *Expedició dels Catalans a Orient*, Barcelona 1926. Siehe auch LEMERLE, *L'émirat* 15 n. 5. Die jüngste Arbeit über die katalanischen Söldner, DAVID JACOBY, *La « Compagnie Catalane » et l'état Catalan de Grèce. Quelques aspects de leur histoire*, in: Journal des Savants 1966, 78-103 widmet sich fast ausschliesslich der inneren Organisation der Truppe und geht auf die politische Geschichte kaum ein.

(1) PACH., Andr. Pal. V 21 = II 421,6-12.

(2) Zusammenfassend über die Germiyanogullari siehe den Artikel in der *Encyclopaedia of Islam* II, 989-990 (I. Mélikoff). Über die Frühgeschichte unterrichtet grundlegend Cl. CAHEN, *Notes pour l'histoire des Tourcomans d'Asie mineure*, in: Journal Asiatique 239 (1951) 349-354. Siehe auch B. FLEMMING, *Landschaftsgeschichte* (index).

(3) CAHEN 352-53. FLEMMING 30.

(4) CAHEN, *ibid*.

Macht bis Ankara erstreckte [1]. Sie eroberten, vielleicht um die Jahrhundertwende, Tripolis am Mäander und benutzten die Stadt als Ausgangspunkt (ὁρμητήριον) für ihre weiteren Angriffe und den Vorstoss nach Philadelpheia [2].

Die Katalanen unter Führung des Roger de Flor zogen, zusammen mit alanischen und byzantinischen Truppen, Anfang Mai 1304 zum Entsatz Philadelpheias von Kyzikos ab [3]. Bei Aulax, in der Nähe von Philadelpheia [4], stiessen sie, wohl im Juni, auf die Türken des Alishir. Diese waren, nach den Worten des Pachymeres, gering an Zahl und schlecht ausgerüstet. Als ihr Führer (Yakub b. Alishir) verwundet wurde, wandten sich seine Truppen zur Flucht. Die Katalanen setzten ihnen nach, Alishir aber zog sich nach Amorion zurück [5].

[1] PACH., Andr. Pal. V, 23 = II 426,16. CAHEN 354. Siehe auch NIK. GREG. VII, 1 = I 214,14-20.

[2] PACH., Andr. Pal. V, 25 = II 433,9-435,15. PACH. II 426,14 (Mai 1304) sagt, Tripolis sei πρὸ καιροῦ eingenommen worden.

[3] Zum Zeitpunkt siehe PACH. II 423, 19, gegen MUNTANER, cap. 205 (« 1. April »).

[4] Den Ort des Treffens nennt allein GEORGIOS PACHYMERES, *De Andr. Pal.* V 23 = II 476,17 (Bonn). Muntaner im cap. 205 seines Tatenberichtes spricht nur davon, dass man « einen Tagesmarsch » von Philadelpheia entfernt auf die Turkmenen stiess. Dieselbe Örtlichkeit ist mehrmals erwähnt in einem Testament aus dem Jahr 1247, auf das wir unten zu sprechen kommen (siehe S. 413 Anm. 2); demzufolge befand sich dort eine Prokopios-Kirche. W. TOMASCHEK, *Zur hist. Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, in: Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl. 124 (1891) 97 führt eine Stelle aus der *Historia de expeditione Friderici imperatoris* (der sog. ANSBERT), ed. A. Chroust, MGH Script. rer. Germ. NS 5, p. 73 an, der zufolge das Heer Friedrichs I. auf dem Weg von « Thyarita » (Balikesri) über Sardes nach Piladelpheia durch eine « civitas Alos » gekommen sei. Die Konvergenz dieser Nachrichten macht eine Lokalisierung des Ortes möglich. Wenn das kaiserliche Heer, nach Ansberts Zeugnis, zwei Tage von Sardes nach Philadelpheia brauchte, Aulax aber nach Muntaner einen Tagesmarsch entfernt war, lag es etwa auf der Hälfte des Weges, vermutlich beim heutigen Dere-Köj.

[5] PACH., Andr. Pal. V 23 = II 427,5-428,6. Die Nennung des weit entfernten Amorion überrascht; GREGORAS VIII 3,3 = I 221,7-10, der für diese Jahre im allgemeinen auf Pachymeres fusst, nennt Amorion nicht, spricht aber davon, dass die Türken in die Gebiete jenseits der alten romäischen Grenzen flohen, wobei es ganz im unklaren bleibt, welche « alte romäische Grenze » er meint. Nach den arab. Geographen al-Idrisi und Hamd Allah Mustawfi war Amorion noch im 13. und 14.

Wir wissen nicht, wielange in der Folgezeit Philadelpheia von türkischen Vorstössen unbehelligt blieb. 1314 wurde die Stadt erneut angegriffen und konnte nur durch die Zahlung eines Tributes die Eroberung abwenden. Die bisher bekannten griechischen Quellen schweigen darüber. Wir erfahren das Geschehnis aus einer Inschrift an der Medrese in Kutahiya (1). Die Bedrängnis der Stadt durch die « Barbaren » erwähnt auch die Korrespondenz des Ps.-Chilas; da diese Briefe in das zweite Jahrzehnt des 14. Jh. fallen, kann sehr wohl auf die Belagerung des Jahres 1314 angespielt sein (2).

Fraglich in ihrem chronologischen Ansatz bleibt eine weitere Stelle über eine Belagerung Philadelpheias Anfang des 14. Jahrhunderts. Sie findet sich in der Leichenrede des Nikephoros Chumnos auf Theoleptos, den Metropoliten von Philadelpheia (3). Der Bischof habe sich, als die Belagerung unerträglich geworden war, persönlich zu den Feinden begeben und deren Abzug bewirkt (4).

Jh. ein bedeutender Ort (M. CANARD, *EI*², s.v. *'Ammuriya*). — Es sei darauf hingewiesen, dass Muntaner (cap. 205) von einem Kampf gegen die Stämme des Sasa und des Tin (nicht « Tiu », wie in der Ausgabe) spricht, die Germiyanen aber mit keinem Wort erwähnt. Sasa ist uns bekannt als Eroberer von Ephesos (25. Okt. 1304), während sich hinter « Tin » die Aydin oğulları verbergen (s.u.). Wenn Muntaner, dessen Zuverlässigkeit an manchen Stellen zweifelhaft ist, hier die Wahrheit berichtet, müssen wir schliessen, dass beide Stämme damals von den Germiyan oğulları abhängig waren. Siehe zu dem Problem auch LEMERLE, *L'émirat d'Aydin* 19-21.

(1) *Encycl. of Islam* II, 989.

(2) J. GOUILLARD, *Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du pseudo-Jean Chilas* (= Académie Roumaine. Bulletin de la section historique 25, 1944, 208 lin. 12-13). Zur Datierung *ibid.* p. 188. Siehe auch den unten S. 391. Anm. 1 genannten Aufsatz.

(3) Ed. Boissonade, *Anecdota graeca* V, Paris 1833, p. 229-234. Die Rede ist in wenigstens zwei Handschriften überliefert: Par. gr. 2105, ff. 215-245, aus dem Boissonade edierte, und Athous Vatop. 531, ff. 42-84 (cf. auch SP. LAMPROS, Neos Hellénomnémon 16, 1922, 439). Die von R. GUILLAND, *Essais sur Nicéphore Grégoras*, Paris 1926, p. 128 angeführte « anonyme » Leichenrede auf den Metropoliten (im Par. suppl. gr. 971) ist eine moderne Kopie, die La Porte du Theil nach dem Par. 2105 anfertigte (freundl. Mitteilung von Mme Concasty). Die Leichenrede des Matthaios von Ephesos auf Theoleptos im Vindob. theol. gr. 174, ff. 131ᵛ-135ᵛ bringt keine historischen Anspielungen.

(4) Zu Theoleptos, der ein hervorragendes Beispiel für die Rolle des Bischofs in der spätbyz. Stadt darstellt, siehe zusammenfassend den

Diese Verhandlungen werden, gestützt vor allem auf eine Gregorasstelle, gewöhnlich in das Jahr 1304 datiert. In diesem Falle wäre die Rolle des Theoleptos stark übetrieben dargestellt; denn tatsächlich waren es damals, wie wir sahen, die Katalanen, die Philadelpheia von den Feinden befreiten (1). Es ist wahrscheinlicher, dass die Verhandlungen bei einer späteren Belagerung, vielleicht der von 1314 geführt wurden, zumal auch ein Brief des Johannes Gabras den Theoleptos als « Retter der Städte » bezeichnet (2).

Auf sicherem Boden stehen wir wieder mit dem Jahr 1324. Damals belagerten erneut Turkmenenstämme — ihre Namen werden im folgenden Kapitel erörtert — Philadelpheia. Auf Anraten des neuerwählten Patriarchen Isaias rief Kaiser Andronikos seinen alten Feldherrn, den Pinkernes Alexios Philanthropenos, wieder aus der Verbannung zurück. Dem Bericht des Gregoras zufolge gelang es ihm ohne Heer oder Tributleistungen, allein durch sein diplomatisches Können (φύσεως σύνεσις καὶ ἐμπειρία), die Türken zur Aufgabe der Belagerung zu bewegen (3).

Artikel von J. Gouillard im *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15, Sp. 339-341. Darüber hinaus bringt einige wesentliche Bemerkungen L. Previale, *Due monodie inedite di Matteo di Efeso*, in: Byz. Zeitschrift 41 (1941) 10-15. Allerdings gibt der von Previale herangezogene Brief des Akindynos an Theoleptos aus dem Marcian. gr. 155, f. 65r keine Hinweise auf die Tätigkeit des Theoleptos in seiner Stadt.

(1) Nik. Greg. VII 3,3 = I 221,7-19 erwähnt nur, dass der Bischof im Inneren der Stadt die Ordnung aufrecht erhielt, während von aussen die Katalanen zum Entsatz heranrückten. Die Andeutungen scheinen mir nicht auszureichen, diese Stelle mit der aus der Leichenrede in Bezug zu setzen.

(2) Brief 52 in der umfangreichen Sammlung im Cod. Marcian gr. 446, ff. 29r-30r. — Auffälligerweise wird bei Pachymeres Theoleptos nie als Beschützer der Stadt erwähnt.

(3) Greg. VIII 12,2-3 = I 360,13-362,11. Die Chronologie ist gesichert durch das Datum der Weihe des Esaias zum Patriarchen am 30. Nov. 1323 (*Chronique Brève de 1352*, § 14, ed. Loenertz, Or. Chr. Per. 29. 1963, p. 350-51). Philanthropenos trat demnach seine Mission wohl im Frühjahr 1324 an. Es sei angemerkt, dass die zur Edition verwendeten Gregorashandschriften 38 Jahre Verbannung angeben (p. 360,17); tatsächlich betrug die Verbannung 28 Jahre (so schon im Apparat der Pariser Ausgabe).

II. – Die Notiz im Cod. Vat. gr. 338 und die Vorgänge des Jahres 1324

Der Cod. Vat. 338 ist eine Katenenhandschrift aus dem 10. Jahrhundert, dessen Wanderwege mehrere Eintragungen festgehalten haben (1). Sie war zuerst im Kloster τοῦ κοκκινοβάφου in Prussa (f. 5), kam dann in den Besitz eines Priesters in Hagios Nikolaos bei Philadelpheia (f. 183) und gelangte schliesslich nach Candia auf Kreta, wo sie 1418 Christophoro Buondelmonti kaufte (f. 182).

Von den genannten Eintragungen interessiert uns nur die zweite auf f. 183r. Sie besteht aus insgesamt drei Notizen, die von derselben Hand (des Georgios Kyrjannis), aber zu verschiedenen Zeitpunkten geschrieben wurden. Die Einträge im obersten und untersten Teil des Blattes sind von darselben schwarzen Tinte und entstanden ohne Zweifel gleichzeitig (2). Den Mittelteil des Blattes nimmt, neben einem Verzeichnis der Dialoge des Buches Hiob von einer Hand des 10. Jahrhunderts, eine in hellbrauner Tinte geschriebene Notiz ein. Wir geben sie, der besseren Verständlichkeit halber, in literarischer Umschrift wieder (3).

ἐγενήθη ἡ θυγάτηρ μου ἡ Εἰρήνη, μηνὶ φεβρουαρίῳ ⟨β'⟩, ἡμέρᾳ δευτέρᾳ (4) ἔτους ,ςωλε'. ἱερεὺς ὁ Κυριάννης καὶ χαρτοφύλαξ τοῦ Ἁγίου Νικολάου.

Meine Tochter Eirene wurde am 2. Februar des Jahres 6835 [1327], einem Montag, geboren. Kyrjannes, Priester und Chartophylax (des Kastron) Hagios Nikolaos.

(1) Die Handschrift ist im 2. Band der *Codices Vaticani Graeci*, Rom 1937, pp. 9-11 von R. Devreesse eingehend beschrieben. Soweit die folgenden Bemerkungen über die Angaben im Katalog hinausgehen, beruhen sie auf einer persönlichen Einsichtnahme in die Handschrift.

(2) ἐγενήθ(η) η θυγάτηρ μου η τυρανην(α) μη(νι) ιουνίῳ κα ημέρα δευτ(ε)ρ(α) ἔτους ςωλ (im oberen Teil der Hs.), und: ὁ κανστρίσιος Γεωργ(ιος) ἱερε(ῦς) ὁ κυριἅννης. δόξα σοι ἁγία τριᾶς: ὦ χ(ριστ)έ μου σῶσον με τ(ον) δοῦλον σου Γε(ω)ρ(γιον) (in calce). Die Einträge wurden also 1322 geschrieben.

(3) Die editorisch korrekte urkundenmässige Wiedergabe des Textes, der von itazistischen Fehlern bis zur Unkenntlichkeit wimmelt, gibt Devreessse *a.a.O.*, p. 11. Auf einen erneuten Abdruck an dieser Stelle wurde daher verzichtet.

(4) Das Fehlen des Tagesdatums (β) im Original erklärt sich durch die Homonymität mit dem Wochentag.

εἶχα δὲ καὶ ἀδελφοὺς τρεῖς, ἱερεῖς, καὶ ἀνηρέθησαν οἱ β' παρὰ τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν εἰς τὸν ἀποκλεισμὸν καὶ εἰς τὴν ἐπίθεσιν, τὴν ἐπαρεχώρησεν ὁ θεὸς εἰς ἡμᾶς παρὰ τοῦ ἀθέου καὶ ἀλειτηρίου τοῦ Ἀλισέρη ὀνόματι, ὡσαύτως καὶ παρὰ τοῦ Ἀτ(ή)ν, καὶ ἐγένετο βία καὶ περίστασις καὶ θανατικὸν εἰς τὸ τοιοῦτον κάστρον τὸ ἐπιλεγόμενον τοῦ ἁγίου Νικολάου (1), οἷα οὐ γέγονεν εἰς τὴν οἰκουμένην, καὶ ἔκρουσέν μας τετράραιες ς' (2), χρόνον ἓν καὶ μῆνες ζ'. ἐλθὼν δὲ ὁρισμῷ τοῦ θεοῦ ὁ πιγκέρνης ὀνόματι ἐλυτρώσατό μας τοῦ θανάτου, κεφαλατικεύοντος δὲ ἐν τῇ πόλει Φιλαδελφείας Μανουὴλ ὁ Ταγάρης.

Ich hatte auch drei Brüder, Priester, und zwei wurden von den gottlosen Agarenern getötet bei der Blockade und dem Angriff, den Gott über uns kommen liess von seiten des Gottlosen und Frevlers, Aliseres mit Namen, (und) ebenso auch von seiten des Atin (1). Und es herrschte Terror, Unglück und Tod in dem genannten Kastron Hagios Nikolaos, wie (sonst) nirgends auf dem Erdkreis, und er bedrängte uns mit 6 Steinschleudermaschinen (2), ein Jahr und sieben Monate lang. Da kam, durch den Ratschluss Gottes, der Pinkernes, wie man ihn nennt, und befreite uns vom Tode, als Manuel Tagaris Gouverneur in Philadelpheia war.

† καὶ εἴ τις το ἀναγνώσει, διὰ τὸν κύριον νὰ μακαρίσῃ τὸν λαὸν τοῦ τοιούτου κάστρου.

Und wenn einer dies liest, dann möge er beim Herrn glücklich preisen die Leute in diesem Kastron.

(1) Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass das genannte Kastron mit dem 20 km von Philadelpheia entfernt im oberen Kogamos-Tal gelegenen Inegöl identisch ist. Siehe die Beschreibung bei J. Keil - A. Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens*, in: Denkschriften der K. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. 57 (1914) Abh. 1, p. 17. Demnach liessen sich im modernen Ort keine Spuren früherer Bauten mehr nachweisen, wohl aber fanden sich Reste aus römischer und byzantinischer Zeit auf nahegelegenen Abhängen. — Zu den Ortsnamenveränderingen im *allgemeinen* siehe P. Wittek, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, in: Byzantion 10 (1935) 11-64, und H. J. Kissling, *Die türkische geographische Nomenklatur auf dem Balkan als Erkennungsmittel für die Südosteuropaforschung*, in: Zeitschrift für Balkanologie 3 (1965) 126-142.

(2) Belege zu den verschiedenen Schreibweisen des Wortes siehe Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, t. II, Sp. 1552. Diese Stelle ist gleichzeitig ein wertvoller Hinweis zur Belagerungstechnik der Türken, über die uns aus dieser Zeit Nachrichten

Diese aufschlussreiche Notiz ist bisher in der Forschung unbeachtet geblieben [1]. Die stilistische Analyse zeigt, dass die in der Handschrift ohne Absatz geschriebene Notiz aus drei verschiedenen Teilen besteht, die oben im Text entsprechend hervorgehoben wurden. Zunächst erwähnt Georgios die Geburt einer Tochter. Daran schliesst er einige Sätze an über das Schicksal seiner selbst und seiner drei Brüder bei einer Belagerung des Ortes *vor* der Geburt seiner Tochter. Den Schluss bildet das Gebet um Fürbitte bei Gott für die Bewohner des Ortes. Die Belagerung des Kastron war demnach nicht 1327, sondern zu einem früheren Zeitpunkt. Da vor der zur Diskussion stehenden Notiz in der Handschrift jene von der Geburt einer Tochter Tyranina im Juni 6830/1322 eingetragen ist, ergibt sich, dass die Belagerung nach Juni 1322 und vor Februar 1327 lag. Den Schlüssel für die genaue chronologische Einordnung gibt der Hinweis, dass der « Pinkernes » es war, der die Türken vertrieb. Wir kennen in dem gegebenen Zeitraum nur einen Pinkernes, der Philadelpheia von den Türken befreite, nämlich Alexios Philanthropenos, dessen Expedition von Jahr 1324 bereits am Ende des vorausgehenden Kapitels erwähnt wurde. Es darf nicht überraschen, dass nicht der Name des Feldherrn, sondern nur sein Titel genannt wird: auch die anfangs zitierten Notizen aus einer regionalen Kleinchronik geben nur seinen Titel an. Der Autor unserer Mitteilung bezeichnet den Feldherrn mit dem Namen, mit dem er als ortsbekannte Persönlichkeit angesprochen wurde. Es besteht kein Zweifel, dass sich unsere Notiz auf die Belagerung Philadelpheias und der umliegenden Orte durch die Turkmenen im Jahr 1324 bezieht.

Wir erfahren aus dem Text weiter, dass die Gegend ein Jahr und sieben Monate lang dem Ansturm der Türken ausgesetzt war. Da die Ankunft des byzantinischen Feldherrn wahrscheinlich in das *Frühjahr* 1324 fällt, war also Philadelpheia seit Ende 1322 belagert.

---

nahezu gänzlich fehlen. Zur osmanischen Belagerungstaktik im allgemeinen siehe H.-J. KISSLING, *Militärisch-politische Problematiken zur Türkenfrage im 15. Jhd.*, in: Bohemia. Jahrbuch des Collegium Carolinum 5 (1964) 108-136.

[1] Lediglich einen knappen Hinweis bezüglich der Person des Manuel Tagaris bringt V. LAURENT, *Les crises religieuses à Byzance*, in: Révue des Etudes Byzantines 18 (1960) 51 n. 28.

Der Text nennt, als bisher einzige Quelle, auch die Namen der Belagerer. Der als « 'Αλισέρη » bezeichnete Turkmenenführer gehört zur Familie der Alīshir, die, wie bereits oben gesagt wurde, an der Spitze der Germiyan oğulları standen. Vermutlich ist es Yakub b. Alīshir, der bereits 1304 und 1314 vergeblich die Stadt belagert hatte.

Die Interpretation des zweiten Namens, vom Schreiber nur als « ατν » bezeichnet bereitet gewisse Schwierigkeiten. Man hat versucht, daraus « ἀτμὰν » zu machen (1). Diese Hypothese ist aus mehreren Gründen verfehlt. Das Verhältnis zwischen den Germiyanoğulları und den Osmanen war bekanntermassen gespannt (2). Eine freiwillige Teilnahme der Osmanen an einem derartigen Feldzug ist daher höchst unwahrscheinlich, eine Teilnahme unter Zwang geradezu ausgeschlossen. Zudem leitete in diesen Jahren nicht mehr der greise Atman selbst die Eroberungszüge, sondern bereits sein Sohn Orhan.

Auf Grund der geographischen und historischen Voraussetzungen kommt allein ein anderer Turkmenenführer in Frage: Mehmed aus der Familie der Aydın oglu (3). Da P. Lemerle die Geschichte dieses turkmenischen Stammes mit Hilfe des Düsturname und griechischer Quellen geklärt hat, können wir uns hier auf wenige Punkte beschränken (4). In den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts erscheinen die Aydınoğulları erstmals in den griechischen Quellen und im Düsturname. Sie stehen in einem Vasallenverhältnis zum mächtigsten Turkmenenstamm, den Germiyanogulları. Ephesos und Pyrgeion (Birge) sind Ausgangspunkte für ihre Raubzüge. Mehmed Aydınoglu wird, dem Düsturname zufolge, im Jahr 717 H (beg. 16. März 1317) Emir. Ob damit allerdings, wie P. Lemerle vermutet, die volle Unabhängigkeit von den Germiyanogulları verbunden war, ist auf Grund unserer neu beigebrachten Quelle nicht sicher.

(1) Die Handschrift schreibt nur $\alpha^{\tau\nu}$. Devreesse ergänzte *a.a.O.* den Namen zu ατ(μα?)ν. Er wurde in dieser Form auch von G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* II, Berlin 1958, 214 übernommen. Devreesse *a.a.O.* verlegt auch die Belagerung in das Jahr 1327, gefolgt von Laurent und Moravcsik.

(2) *ʿAşik-Paşa-zâde*, cap. 2; 69; 12.

(3) Zu den Namensbelegen in den griechischen Quellen siehe G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* II, 57-58.

(4) P. Lemerle, *L'émirat d'Aydin*, bes. 19-29.

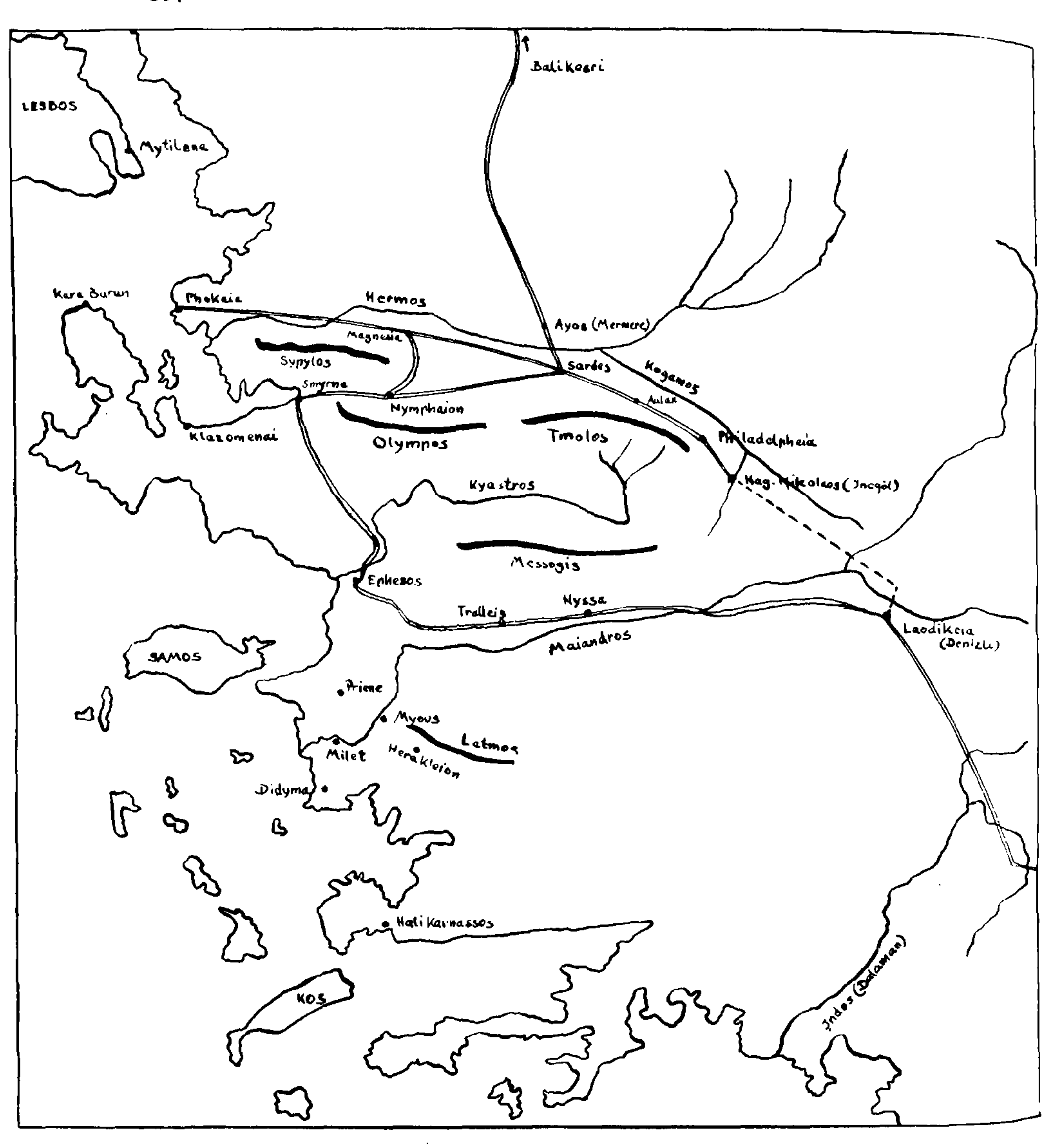
Der Text lässt mehrere Möglichkeiten zu, unter denen Mehmed Aydinoglu an der Belagerung Philadelpheias teilnahm. Es kann sich um einen selbständigen Feldzug gegen Philadelpheia, gleichzeitig mit dem der Germiyanogulları gehandelt haben. Es ist aber nicht auszuschliessen, dass die Aydınogulları von den Germiyanogulları veranlasst wurden, sich ihrem Feldzug anzuschliessen. Dies bedeutete, dass ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis noch — oder wieder — bestanden hat. Endgültige Klarheit wird freilich nur ein neues Quellenzeugnis bringen.

Unsere Notiz nennt auch den Gouverneur von Philadelpheia, Manuel Tagaris. Er ist keine unbekannte Persönlichkeit: am 20. April 1321 erhielt er von Kaiser Andronikos II. den Auftrag, den jungen Andronikos (III.) zu verfolgen, zog sich aber klug aus der Affäre, indem er dem Kaiser die Sinnlosigkeit eines solchen Unternehmens darlegte, Kantakuzenos, der uns die Begebenheit berichtet, kommt auch auf Herkunft und Stellung des Mannes zu sprechen. Einer unbedeutenden Familie entstammend, war er Gouverneur von Philadelpheia geworden und hatte dank seiner militärischen Erfahrung Siege gegen die Türken errungen. Diese Erfolge veranlassten Kaiser Andronikos, ihm seine Nichte Theodora Asanina, die Tochter aus der Ehe seiner Schwester Eirene mit Ivan III. Asen, zur Frau zu geben(1). Kantakuzenos zufolge war Manuel « Synkletikos » und hatte den Rang eines « megas stratopedarches » (2). Wie unsere Notiz zeigt, wurde er auch nach 1321 wieder nach Philadelpheia zurückgeschickt. Über sein weiteres Schicksal (nach 1324) wissen wir nichts mehr; aller Wahrscheinlichkeit nach ist er vor 1342 gestorben (3).

(1) CANT. I 18 = I, 91,1-9. A. TH. PAPADOPULOS, VERSUCH (siehe oben p. 376 Anm. 1) führt zwar unter n° 44 (p. 28) Theodora auf, ohne jedoch die Verbindung mit Manuel Tagaris zu erwähnen.

(2) R. GUILLARD, *Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Le stratopédarque et le grand stratopédarque*, in: Byz. Zeitschrift 46 (1935) 63-90, bes. p. 77 (= *Recherches sur les institutions byzantines*, I, Amsterdam-Berlin 1967, 498-521).

(3) Im Juni 1342 richtet Patriarch Johannes Kalekas ein Schreiben an Makarios Chrysokephalos, Metropolit von Philadelpheia. Darin wird (p. 228, lin. 9-10 der unten genannten Ausgabe) ein γράμμα τοῦ μεγάλου στρατοπεδάρχου ἐκείνου erwähnt. Es spricht vieles dafür, dass damit Manuel Tagaris gemeint ist, der demnach 1342 schon tot war. Fr. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta et Diplomata graeca medii aevi*, t. 1, Wien 1860, n° 100, p. 227-228.



LYDIEN UND KARIEN
MIT DEN IM AUFSATZ ERWÄHNTEN ÖRTLICHKEITEN
(nach W. M. Ramsay, The hist. Geogr. of Asia Minor)

M 1: 1500 000

0 10 20 30 40 50 60 70 km

Hauptwege (nach F. Taeschner, Das Anat. Wegenetz)

Sein Sohn (oder einer seiner Söhne) spielt wiederum eine Rolle in der byzantinischen Geschichte. Kantakuzenos berichtet, dass Kaiserin Anna im Jahr 1346 den megas stratopedarches Georgios Tagaris zum lydischen Emir Saruhan schickte, um Truppen für den Bürgerkrieg anwerben zu lassen. Er wurde mit der Mission betraut, da sein Vater (also Manuel) in Philadelpheia lange Zeit mit Saruhan zusammen war (1).

Ungewiss bleibt, ob Paulos Tagaris ein Sohn des Giorgios, ein jüngerer Bruder oder ein anderer Verwandter war. Er lässt uns in seiner selbstverfassten Biographie nur wissen, dass er Sohn eines vornehmen Byzantiners ist, der gegen die Feinde der Romaier Siege errang, und dass seine Mutter mit dem Haus der Palaiologen verwandt ist (2). Seinen abenteuerlichen Lebensweg, der ihn durch das Heilige Land, Persien, die Krim, Ungarn und auch nach Rom führte, wo ihn Papst Urban VI. zum lateinischen Patriarchen ernannte, bis er am Ende seines Lebens in Konstantinopel schliesslich wieder in den Schoss der orthodoxen Kirche zurückkehrte, hat R. -J Loenertz unter Heranziehung aller Quellen geschildert (3).

III. – Ein Überblick über das Schicksal Philadelpheias von 1324 bis 1390

Unsere Quellen erlauben keine auch nur einigermassen fortlaufende Geschichte Philadelpheias bis zur endgültigen Eroberung. Wir sind auf einige wenige Daten der äusseren Geschichte angewiesen. Auch das Homiliar des Makarios Chrysokephalos, der 36 Jahre lang Bischof der Stadt war, gibt (mit wenigen Ausnahmen) keinen Einblick in das Leben Philadelpheias und seiner Bewohner in den letzten Jahrzehnten (4). Ebenso beschränken sich

(1) Cant. III 96 = II 591,10-11. Siehe auch Lemerle, *L'émirat* 222 und n. 3. Zu Saruhan siehe *EI*² 989. Die Gesandtschaft ist aufgeführt bei Dölger, *Regesten* V, n° 2912.

(2) Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* II, Wien 1862, n° 476, p. 225. In einem venez. Senatsakt vom Jahr 1388, ediert im unten genannten Aufsatz von R.-J. Loenertz p. 254 lin. 17 ist Georgios Tagaris nur als « consanguineus » des Paulus bezeichnet.

(3) R.-J. Loenertz, *Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris...*, Revue des Études Byz. 24 (1966) 227-230.

(4) Makarios Chrysokephalos, Λόγοι πανηγυρικοί..., Kosmopolis (Wien) 1793 oder 1794. Einen allgemeinen Hinweis auf die Situation gibt Predigt 3 « εἰς τοὺς ταξιάρχας » (ed. p. 87): « Das Schicksal der allgemein bewunderten und von Gott beschützten Stadt Philadelpheia, welchen Gläubigen erstaunt es nicht, welchen Ungläubigen muss es nicht

die Patriarchalakten (mit einer Ausnahme) auf die Nennung einiger weniger jurisdiktioneller Fälle ([1]). So sind es im wesentlichen nur vier Ereignisse, die sich im letzten halben Jahrhundert dieser Stadt erwähnen lassen.

1. – *Die Belagerung des Jahres 1335 und der Brief des Matthaios von Ephesos.*

Nach der erfolgreichen Defensive des Jahres 1324 erholte sich, den Worten des Gregoras zufolge, die Stadt schnell wieder und gelangte auch zu einer ansehnlichen wirtschaftlichen Blüte ([2]).

Der Tatenbericht der Emire von Aydin, der bereits zitierte Düsturname des Enveri, berichtet, dass Umur, der Sohn des 1334 verstorbenen Mehmed, wiederum Philadelpheia (Alaşehir) angriff. Der Emir konnte die Stadt zwar nicht im Sturm nehmen, doch wurde durch die Länge der Belagerung die Situation der Bewohner verzweifelt. Eine Delegation der Einwohner erreichte schliesslich gegen Zahlung eines Tributs den Abzug der Türken ([3]).

Enveri erzählt in der Folge, dass, aufgeschreckt durch die Neuigkeiten aus Philadelpheia, der tekfur (Andronikos III.) Umur

---

beschämen? In so vielen Jahren wurde sie tagtäglich von den gottlosen Barbaren belagert, und erwies sich doch als überlegen durch den Beistand, den Schutz und die unbezwinglich starke Hilfe dieses allesabwehrenden....Michael». Zu einer zweiten Predigtstelle siehe unten S. 402-404. — Makarios war von 1336 bis 1382 Metropolit von Philadelpheia, wie M. I. Manussakas auf Grund einer Notiz im Marcian. gr. 83 (coll. 512) f. 201v erwiesen hat (Μακαρίου Φιλαδελφείας χρονικὰ σημειώματα, in: Thesaurismata 4, Venedig 1967, p. 11-12 und 17).

([1]) Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata*, Wien 1860ff., t. I n.° 100, p. 227-228 (1342); n° 110, p. 256-257 (1347); n° 148, p. 333-334 (1354); n° 149, p. 334-335 (1354); n° 255, p. 509-510 (1369); t. II, n° 357, p. 46 (1382); 380, p. 87 (1385); n° 391, p. 96 (ca. 1387). Auch zwei Briefe an den « Metropoliten von Philadelpheia » (Makarios) aus der Feder eines gewissen Makarios Paradeisas und des megas sakellarios der Hagia Sophia, Theodoros Meliteniotes, überliefert im Laur. Conv. Soppr. 98, f. 1r-2v und 40v-41r, sind ohne historische Anspielungen. Die Adressierung des Paradeisas-Briefes an den Metropoliten Makarios ist dadurch gesichert, dass er von derselben Hand stammt, die im genannten Codex f. 211v eine auf 1372 datierte, persönliche Notiz niederschrieb. Auch der Brief des Meliteniotes wurde von diesem Schreiber kopiert.

([2]) Nik. Greg. VIII, 12,3 = I 362,9-11.

([3]) *Le destan d'Umur Pacha*, ed. J. Melikoff-Sayar, Paris 1953, vv. 977-1032. Lemerle, *L'émirat* 106-107.

zu sehen wünschte. So kam es zu einer Begegnung mit dem byzantinischen Kaiser bei Qara Burun (1). Diese Unterredung, die, wie die unten angeführten byzantinischen Quellen beweisen, etwa im Herbst des Jahres 1335 stattfand, erlaubt es, die Belagerung auf den Sommer desselben Jahres zu datieren.

Ein bisher unbekannter Text zeigt, dass auch mit dieser Belagerung wieder der Name des Philanthropenos verbunden ist. Im Vindob. theol. gr. 174 ist das literarische Werk des Matthaios, seit etwa 1329 bis vor 1360 Metropolit von Ephesos, am vollständigsten überliefert. Matthaios war, um 1275, in Philadelpheia geboren und hatte Theoleptos zum Lehrer. Sein literarischer Nachlass, der für die Geschichte der ersten Hälfte des 14. Jh. interessante Details enthält, hat seit M. Treu keine Beachtung mehr gefunden (2). Der fünfzehnte Brief im ersten Heft der Sammlung (f. 25r.v) ist τῷ Φιλανθρωπηνῷ überschrieben (3). Wie bereits der erste Satz zeigt, ist er nicht an den Pinkernes Alexios Philanthropenos gerichtet, sondern an dessen Sohn, oder einen der Söhne.

(1) *Düsturname* vv. 1033-1084.

(2) M. Treu, *Matthaios, Metropolit von Ephesos. Über sein Leben und seine Schriften* — Programm des Viktoriagymnasiums in Potsdam, 1901. Bis zu dieser Untersuchung liefen die Briefe des Matthaios unter dem Namen des Nikephoros Gregoras, dem sie Nessel im Katalog zugeteilt hatte. Im Vindob. 9724, ff. 87r-102v findet sich eine Abschrift der Briefe 1-9 von der Hand Kollars und eine lateinische Übersetzung des ersten und (teilweise) des zweiten Briefes. Einem Eintrag Kollars im theol. gr. 174, f. 15 zufolge — «epistulas has usque ad p. 57 latinitate iam donavit Adam Kollarius Panon. veteromontanus Bibl. Caes. Custos A. 1749 24 Junii» — hatte er die Absicht, alle Briefe zu übersetzen.

(3) Siehe die Edition im Appendix unten S. 422-425. Max Treu sucht in der eben genannten Monographie nachzuweisen, dass die gesamte Handschrift ein Autograph darstelle. Seine Argumente können an dieser Stelle nicht nähere behandelt werden; immerhin zeigen Nachtragungen, dass er aus Vorlagen abgeschrieben hat. Es scheinen ihm dabei kleinere Fehler unterlaufen zu sein, die im hier edierten Text mit den entsprechenden Hinweisen im Apparat richtiggestellt sind. Zeile 31 (κατὰ ἀριστέα) ist unverständlich. Zu erwarten wäre der Name eines Rhetors, dem die Gedankengänge entlehnt sind. Hier eine Corruptel anzunehmen erlaubt der Umstand, dass sonst an sämtlichen Stellen der Hiat vermieden und die Elision streng durchgeführt ist. Überhaupt stellt das literarische Vorbild dieses Briefes ein ungelöstes Problem dar, da weder Plutarch noch Aristides, beide Autoren von Themistoklesviten, in Frage kommen.

Wir wissen, dass Alexios wenigstens einen Sohn hatte, der im Sommer 1295 geboren wurde (1). Wenn er, einer häufig angewandten Sitte entsprechend, den Vornamen seines Grossvaters Michael trug, ist er mit dem in zwei Briefen des Johannes Gabras angesprochenen Michael Philanthropenos identisch (2). Matthaios war, wie dem Brief zu entnehmen ist, Lehrer (oder einer der Lehrer) des jungen Philanthropenos. Er hatte die Erziehung aus Liebe zum Vater des jungen Mannes übernommen, den er von Philadelpheia her sicher persönlich kannte und dessen Verbannung er als ungerecht empfinden musste. Matthaios weilte seit etwa 1310 in her Hauptstadt (3) und auch nach seiner Wahl zum Metropoliten von Ephesos (kurz vor 1329) hat er seine Diözese bis 1339 vermutlich nicht betreten; jedenfalls erwähnen die Patriarchalregister, soweit in dieser Zeit erhalten, bis Juni 1339 die Anwesenheit des Metropoliten in Konstantinopel. Erst die friedlichen Beziehungen mit dem Emirat von Aydin hatten für einen Verbleib des Metropoliten in seiner Stadt die Voraussetzungen geschaffen.

Max Treu datierte den Brief in das Jahr 1324, vor den Beginn des Kleinasienfeldzuges (4). Diese Chronologie erweist sich als unrichtig, da es im Brief heisst, der Sohn habe das ganze (zurückliegende) Jahr an der Seite des Vaters in *Lesbos* und Philadelpheia als Feldherr gewirkt. Ein Einsatz in Lesbos kann nur im Jahr 1335 möglich gewesen sein.

Domenico Cattaneo, Herr von Phokaia, hatte sich, etwa Ende 1334, in den Besitz von Mytilene und nahezu ganz Lesbos gesetzt. Andronikos III. begab sich im Mai 1335 mit einer Flotte zu der Insel (5). Er liess eine Belagerungsflotte in Mytilene zurück,

(1) Siehe oben S. 367 A. 1.

(2) Johannes Gabras, Brief 367 und 396 im Cod. Marcian. gr. 446, ff. 253r-v und 265r-266r. Keiner der beiden Briefe enthält historische Anspielungen.

(3) M. Treu, *op. cit.*, p. 3.

(4) M. Treu, *op. cit.*, p. 46.

(5) Das exakte Datum bringt die *Chronique brève de 1352*, ed. R.-J. Loenertz, Or. Chr. Per. 30 (1964) 55 (§ 29). Wir wissen nicht, zu welchem genauen Zeitpunkt Cattaneo die Stadt besetzte. Da die unmittelbare Folge eine Auseinandersetzung Andronikos' III. mit den Landsleuten des Cattaneo in Pera war, die im Frühjahr 1335 beigelegt wurde, gehen wir kaum fehl, die Eroberung auf Ende 1334 zu datieren (*Chronique de 1352*, *ibid.* n. 3). Zur Chronologie der Jahre 1335-1338 siehe die Tabelle im Appendix I unten S. 418-422.

segelte nach Chios und blockierte dann Phokaia. Auf die Intervention der Hospitaliter hin zog er ab, unter der Zusicherung, dass Mytilene zurückgegeben werde. Indessen war der Winter (1335-6) bereits zu weit fortgeschritten und Andronikos kehrte nach Konstantinopel zurück. Im kommenden Jahr (1336) ernannte er Alexios Philanthropenos zum Gouverneur für Lesbos; ihm gelang es tatsächlich, auf diplomatischem Wege die Insel in die Hände der Byzantiner zu bringen. Soweit die Ereignisse nach dem Bericht des Nikephoros Gregoras (1).

Kantakuzenos, dessen Bericht, wie sich zeigen wird, für die *chronologische* Bestimmung der Ereignisse unbrauchbar ist, bringt über Gregoras hinaus entscheidende *sachliche* Einzelheiten. Er berichtet, dass der Kaiser, ehe er nach Chios und Phokaia weitersegelte, Alexios Philanthropenos zur Belagerung Mytilenes zurückliess. Wir erfahren weiter, dass Andronikos drei Söhne des (verstorbenen) Emirs Mehmed von Aydin, darunter auch Umur, empfing. Das war im fünften Monat der Belagerung von Phokaia und Mytilene, also etwa September/Oktober 1335. Kantakuzenos, der den Kaiser begleitete, lud Umur zu einer geheimen Zusammenkunft nach Klazomenai ein, bei der das Fundament für die persönliche Freundschaft der beiden Männer gelegt wurde. Er brachte dabei Umur so weit, dass dieser auf den Tribut von seiten der Bewohner Philadelpheias verzichtete (2).

Wie die im Appendix I angeführte Synopse der beiden Historiker Kantakuzenos und Gregoras für den Zeitraum 1335 bis 1338 zeigt, ist allein der Bericht des Gregoras chronologisch zuverlässig. Ein sicherer Fixpunkt ist dabei die auch unabhängig datierte Sonnenfinsternis vom 3. März 1337 (3). Wir haben es mit zwei Belagerungsphasen zu tun, einer im Sommer und Herbst 1335 und einer zweiten im Jahre 1336. Gregoras nennt für letztere keinen genauen Zeitpunkt; er plaziert sie zwischen Winter 1335-6

(1) Nik. Greg. XI 1,9-2,2 = I 528,23-531,10; XI 3,6 = I 534,6-535,10.

(2) Cant. II 29-31 = I 476,2-495,3.

(3) Lemerle, *L'émirat* 109 n. 2 glaubt, Gregoras habe die Naturereignisse (irrtümlich) in das Jahr 1336 verlegt. Davon kann m.E. keine Rede sein. Siehe auch die chronologisch klaren Bemerkungen bei R.-J. Loenertz im Kommentar zur *Chronique brève de 1352*, § 30, Or. Chr. Per. 30 (1964) 57.

und Frühjahr 1337. Kantakuzenos zieht beide Belagerungsphasen in *eine* unter dem Jahr 1335 zusammen. Die entscheidende Rolle des Alexios Philanthropenos an der Rückgewinnung Mytilenes in der zweiten Phase der Auseinandersetzung (1336) wird ganz unterdrückt. Gregoras hingegen erwähnt Philanthropenos beim Bericht über die erste Belagerung nicht; nur eine versteckte Andeutung an anderer Stelle zeigt, dass er trotzdem davon wusste (1).

Kehren wir wieder zum Brief des Matthaios zurück! Seine Angaben fügen sich gut in das historische Gesamtbild. Philanthropenos war mit seinem Sohn im Mai (1335) nach Lesbos aufgebrochen. Dort vernahm man offensichtlich von der Belagerung Philadelpheias und die beiden Philanthropenoi wurden abgesandt, die Stadt zu entsetzen. Dieses Unternehmen war es wohl, das Umur veranlasste, seine Belagerung abzubrechen und sich mit einem Tribut seitens der Einwohner zufrieden zu geben. Von diesem Feldzug berichten weder die byzantinischen Historiker noch der Düsturname.

Der Brief wurde am Ende desselben Jahres (ὅλον τοῦτο ἔτος) geschrieben, in dem die Unternehmungen stattfanden, als sich der Adressat wohl noch im Feldlager befand. Er kann nicht vor Herbst 1334 geschrieben worden sein, weil damals Lesbos noch nicht in der Hand der Genuesen war. Matthaios spricht jedoch von einem ganzen Jahr, worunter am ehesten das Weltjahr 6844 (Sept. 1335 - August 1336) zu verstehen ist. Er misst dem Ausdruck ἔτος nur eine ungefähre Zeitspanne zu, indem er darunter auch noch die Ereignisse vom Sommer des vorausgegangenen Weltjahres (6843/1335) — erste Belagerung von Lesbos und Entsatz Philadelpheias — zusammenfasst. Das Weltjahr 6845 (Sept. 1336 - August 1337) kann jedoch nicht mehr zur *Gänze* für das Unternehmen gegen Lesbos, geschweige denn gegen Philadelpheia, beansprucht werden, wie die Chronologie des Gregoras zeigt. Der

(1) Greg. I 534,10-11 sagt, anlässlich der Entsendung des Philanthropenos (1336), dass der Kaiser es bereut habe, den Pinkernes nicht für längere Zeit (κἄπι πλείονα χρόνον) als Befehlshaber über Lesbos eingesetzt zu haben. Gregoras denkt dabei sicherlich an die Aktion vom Jahr 1335, von der Philanthropenos zusammen mit dem Kaiser im Herbst (1335) wieder nach Konstantinopel zurückkehrte. Der Kaiser erkennt nun, dass es eine Fehlentscheidung war, den Pinkernes abberufen zu haben.

Brief wurde demnach im Herbst 1336 abgefasst (1). Diese Datierung legt es nahe, dass Philanthropenos Lesbos noch im Sommer 1336 für Byzanz zurückgewonnen hat (2).

2. – *Eine Gesandtschaft der Bürger Philadelpheias in Avignon* (1352-1353).

Während der weiteren Regierungszeit des Umur von Aydin hören wir nichts mehr von Angriffen auf Philadelpheia. Umur aber fiel im Mai 1348 unter den Mauern Smyrnas (3). Wir wissen nicht, ob es sein Nachfolger Hizir war, oder der Emir eines anderen türkischen Stammes, der Philadelpheia in den nächsten Jahren bedrängte. Im Herbst 1352 trafen zwei Gesandte Philadelpheias, Emmanuel Magulas und Emmanuel Theodorokanos, in Avignon ein, um von Papst Clemens VI. Hilfe für ihre von den

(1) Die Bezeichnung μέγας βασιλεύς (Lin. 20 des Appendix II) darf nicht dazu verleiten, in ihm den noch regierenden, rangälteren Kaiser zu sehen und mithin den Brief in die Regierungszeit der beiden Andronikoi (1325-1328) zu datieren. Zu *dieser* Wortbedeutung siehe F. Dölger, *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, 112. Vielmehr bezeichnet es hier den alten, bereits verstorbenen Kaiser, wofür gewöhnlich ἀοίδιμος steht. Ein Beispiel des Wortgebrauchs in diesem Sinn bietet der Traktat περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν des Gregorios Palamas (*PG* 150, 1043-1088). J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 386 datiert die Schrift auf 1345-1346. Sie ist an die Nonne Xene – identisch mit der Xene Sultanina bei Dölger, *Regesten* V, nº 2896? — gerichtet, von der es (*ibid.*, 1045 D -1048 D) heisst, sie habe die Tochter des μέγας βασιλεύς erzogen (vermutlich Maria, bei Papadopulos, *Versuch* nº 78, p. 49). Damit ist ohne Zweifel Andronikos III. († 1341) gemeint. — Eine Sammlung von Beispielen zum Wortgebrauch « μέγας βασιλεύς » bringt Ai. Christophilopulu, Ἡ ἀνάδειξις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος, in Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσ. σχολῆς τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν 12 (1961-62) 485-491. Ich verdanke den Hinweis auf diese Untersuchung Herrn Dr. F. Tinnefeld, München.

(2) Siehe auch unten S. 420 Anm. 1, wo Gründe für eine Eroberung im August-September 1336 vorgebracht werden. — Auch eine andere Interpungierung der entscheidenden Textstelle « ...διατελεῖς τοῖς γράμμασιν ἔτος τοῦθ' ὅλον, ἐς Λέσβον » würde an der Chronologie nichts ändern. Ebenso ist das Asyndeton « ἐς Λέσβον, ἐς Φιλαδέλφου » nicht störend, da der Brief auch andere stilistische Härten aufweist.

(3) Zu den Quellen (Gregoras, Kantakuzenos, Dukas) siehe Lemerle, *L'émirat* 226-229.

Türken bedrohte Stadt zu erbitten [1]. Da bald nach ihrer Ankunft Papst Clemens starb, teilte ihnen Innozenz VI. in einem Briefe, der auf den 19. Januar 1353 datiert ist, mit, dass eine Unterstützung eine Abkehr von der Häresie zur Voraussetzung habe. Sobald sie dazu bereit seien, möchten sie neue Gesandte zum Papst schicken [2]. Diese Episode zeigt, dass der byzantinische Kaiser (Johannes Kantakuzenos), in die Auseinandersetzung mit Johannes V. verstrickt, nicht mehr in der Lage war, der Stadt militärische Hilfe zukommen zu lassen.

3. – *Eine « ökumenische Predigt » des Makarios Chrysokephalos und die Hilfsaktionen aus dem Westen.*

Im Homiliarcorpus des bereits erwähnten Metropoliten Philadelpheias, Makarios Chrysokephalos, findet sich eine Predigt, die neues Licht auf die Beziehungen der Stadt mit den Lateinern wirft. An das Ende der 10. Homilie (auf den Evangelisten Johannes) ist ein Passus angehängt, der auf die Gegenwart des Predigenden Bezug nimmt [3]. Ganz offensichtlich wurde die Pre-

(1) Die Gesandtschaft muss bereits vor dem 12. September (1352) eingetroffen sein, da zu diesem Zeitpunkt eine Geldanweisung im päpstlichen Ausgabenbuch vermerkt ist; Arch. Vat. Intr. et Ex. 265, f. 97v, ed. K. H. SCHÄFER, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI., und Innozenz VI. (1335-1362)*, Paderborn 1914, p. 483.

(2) E. DÉPREZ, *Innocent VI (1352-1362), Lettres closes, patentes et curiales*, Paris (s. d.), n° 38, p. 22-25. Cf. auch Arch. Vat. Intr. et Exit. 270, f. 52 (30. Jan. 1353), ed. SCHÄFER *a.a.O.* p. 522. Siehe auch O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Warschau 1930, p. 10 und LEMERLE, *L'émirat* 236-37.

(3) MAKARIOS CHRYSOKEPHALOS, Λόγοι πανηγυρικοί, p. 296-297. Der für unseren Zusammenhang allein bedeutsame Schlussteil der Predigt ist nach dem Text im Vat. gr. 1597, ff. 199r-200r im Appendix III (unten S. 426-427) neu ediert. Die Homilie ist ebenfalls überliefert im Par. Coisl. 106, f. 104r.v (für die Edition herangezogen), Cod. Athous Karakallu 153, Vat. gr. 1449 (Abschrift von Vat. 1597), Ambros. H 23 inf. und Ottob. gr. 132 (Abschrift von Vat. 1449). Siehe auch A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig 1937, I 3, p. 690-695. Die der Druckausgabe (siehe oben S. 395 Anm. 4) zugrunde liegende Handschrift aus Patmos scheint heute verloren zu sein. Die Homiliensammlung im Vat. 1597 fand offensichtlich einst in der Kirche von Nauplia ihre Verwendung: in der zweiten Predigt (εἰς τὰ ἐννέα τάγματα τῶν ἀγγέλων) heisst es

digt vor einer Gemeinde gehalten, in der neben Orthodoxen auch Lateiner anwesend waren. Ausser Zweifel steht Philadelpheia als Ort des Geschehens, begegnet doch das in der Predigt gezeichnete Bild vom Himmlischen Jerusalem in der Geheimen Offenbarung erstmals in den Worten des Engels an die Bewohner Philadelpheias (1).

Leider lässt uns der Text im Unklaren, wie die Gruppe der Gäste zusammengesetzt und welches ihre Aufgabe in Philadelpheia war. Der Ausdruck οἱ ἐκ δυσμῶν ἀφιγμένοι καὶ τῆς μεγαλοδόξου καὶ βασιλικωτάτης πόλεως zeigt jedenfalls, dass Leute aus dem Westen über Konstantinopel (als Zwischenstation) nach Philadelpheia gekommen waren. Es bleibt jedoch offen, ob es sich um zwei lateinische Gruppen handelt, nämlich Lateiner aus dem Westen (Italien) und solche, die in Konstantinopel (Pera) ansässig waren oder ob eine einzige Gruppe Lateiner in Begleitung von Griechen aus der Hauptstadt kam. Der doktrinäre Charakter des Textes lässt an die Möglichkeit denken, dass die Predigt vor päpstlichen Gesandten oder Missionaren gehalten wurde.

Nur in groben Umrissen kann eine chronologische Einordnung versucht werden. Wie wir wissen, war Makarios von 1336 bis 1382 Metropolit der Stadt (2). Er veranlasste wohl auch 1352 die Gesandtschaft nach Avignon, von der oben die Rede war (3) Der Inhalt des päpstlichen Antwortbriefes schliesst die Möglichkeit aus, dass bereits vorher Kontakte zwischen Philadelpheia und der Kurie bestanden. Somit ist 1352 *terminus ante quem non* für die Predigt (oder zumindest den in Frage stehenden Teil). Voraussetzung für eine Hilfe seitens des Papstes war, wie bereits erwähnt, die Abkehr vom orthodoxen Glauben, weshalb der Papst ankündigte, den Gesandten Missionare mitzugeben (4).

(p. 57 der Druckausgabe) ...οἱ τὴν πανευκλῆ καὶ περίδοξον ταύτην οἰκοῦντες Φιλαδέλφειαν. Diese Stelle ist im Vaticanus 1597 von späterer Hand in πόλιν Ναυπλῶν ausgebessert.

(1) Lin. 28 unserer Edition. *Offb.* 3,12: καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου.

(2) Siehe oben S. 395 Anm. 4.

(3) Ein Sprecher der Gesandtschaft, Emmanuel Magulas, war Referendar der Metropolitankirche.

(4) « *Intendimus enim eo casu ad vos, favente deo, transmittere aliquos viros, timentes deum et in ipsius lege plenius eruditos quorum sacra doctrina errores confutare quoslibet et ad veram ipius fidei notitiam recto tramite venire possitis...* », Reg. Vat. 235, f. 26v, ed. DÉPREZ, *op. cit.* p. 24.

Ob dieser Plan zur Durchführung kam, bleibt ungewiss. Unsere Predigt zeigt, jedoch dass auch in der Folgezeit der Kontakt mit dem Westen erhalten blieb. Da die Predigt ausdrücklich von Hilfeleistungen spricht, die jedoch auf Grund des Papstbriefes an die bekannten Voraussetzungen geknüpft waren, müssen diese in irgendeiner Form erfüllt oder ihre Erfüllung glaubwürdig in Aussicht gestellt worden sein.

Es ist in unserer Quelle von einer mehrmaligen militärischen Hilfe (πολλάκις βοηθήσαντες πολεμουμένοις ἡμῖν) die Rede [1], vermutlich seitens der Genuesen (aus Phokaia oder Smyrna?) oder der Johanniter. Es fanden sich freilich bis jetzt keine westlichen Quellen, die Hilfeleistungen dieser Art in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erwähnen. Auffallend ist vor allem das Fehlen von Nachrichten aus den Vatikanischen Registern [2]. Dürfen wir daraus schliessen, dass die Expeditionen in jene Zeit fallen, in der der Bestand der Vatikanischen Archive besonders lückenhaft ist, also nach 1375? Im Unklaren bleibt auch, warum jene Lateiner, an die die Predigt gerichtet war, nun der Hilfe Philadelpheias bedürfen. Es wäre zu überlegen, ob nicht ein militärischer Geleitzug zur Küste gemeint ist.

So erbringt dieser Text mehr Hypothesen und ungelöste Probleme als er zur Klärung von Fragen beiträgt. Abgesehen von seiner historischen Bedeutung zeigt er erstmals die Person des Makarios Chrysokephalos als eines entschiedenen Freundes der kirchlichen Union. Doch muss es Kennern der spätbyzantinischen Theologie überlassen werden, unseren Text von der spirituellen Seite her zu untersuchen und in das Gesamtgefüge des griechisch-lateinischen Dialogs im 14. Jahrhundert einzubauen.

4. – *Die Eroberung Philadelpheias durch Bajezid (Frühjahr-Sommer 1390).*

Nach 1352/3 ist die politische Geschichte Philadelpheias wieder in Dunkel gehüllt. Ein kurzes Schlaglicht fällt noch einmal auf das Jahr 1369, als der Metropolit per adjunctionem das von den

[1] πολλάκις darf m.E. nicht streng ausgelegt werden. Es genügt eine zwei-oder dreimalige Hilfe.

[2] Wie bekannt, sind die Beschlüsse der genuesischen Ratskörperschaften zum allergrössten Teil nicht erhalten, während das Material des Ordensarchives in Malta nur zu einem Bruchteil bekannt gemacht ist.

Türken verwüstete Bistum Sardes erhält. Philadelpheia, so heisst es in dem Synodalakt, sei noch nie gezwungen gewesen, sich dem Feinde zu beugen (1).

Unmittelbar nach dem Regierungsantritt Bajezids (1389) beginnt die letzte Phase in der Auseinandersetzung mit Philadelpheia. Die Quellenlage für diese Jahre ist freilich weder bei den türkischen noch bei den byzantinischen Historikern eindeutig. Drei byzantinische Historiker berichten über die ersten Feldzüge Bajezids nach der Thronbesteigung im Sommer 1389: Dukas, Chalkokondyles und das Chronicon Maius des Ps.-Phrantzes. Nach Dukas nahm der Feldzug folgende Route: Kotyaeion (Germiyan) Laodikeia (am Lykos), Ephesos, Überquerung des Mäander, Karien, Lykien. Auf dem Rückweg wurden lydische Gebiete sowie Sardes, Magnesia und Philadelpheia im Hermos-Tal erobert (2). Schwerwiegende Verwirrung hat die Erzählung des Chalkokondyles gestiftet. Er berichtet von der Eroberung Philadelpheias als *Einzel*unternehmen, an das sich ein Feldzug nach Ostanatolien (Erzingan) und dem Pontosgebiet (Amastris) anschloss. Demnach sei Bajezid zusammen mit den griechischen Kaisern (Johannes VII. und Manuel II.) gegen Philadelpheia gezogen, das von Manuel erobert und dem Sultan ausgehändigt worden sei (3). Allerdings muss Chalkokondyles — von den strategischen und topographischen Ungereimtheiten seines Berichtes abgesehen — als auch nur einigermassen zuverlässige Quelle für die Jahre 1390-1391 ausscheiden. Er verwechselt die Usurpationen Andronikos' IV. (1376) und Johannes VII. (1390) und verwirrt die chronologische und sachliche Ordnung dieser Jahre in einem Masse, das uns eine Rekonstruktion der Vorlagen und damit ein Urteil über die Glaubwürdigkeit des Berichtes unmöglich macht (4). Nach Hause

(1) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et Diplomata* I n° 255, p. 510, lin. 2-4: « ...τὴν ἁγιωτάτην Φιλαδελφείας μητρόπολιν, πολλὰ φιλουμένην θεῷ καὶ διὰ τοῦτο καὶ μέχρι τέλους ἀνάλωτον τηρουμένην καὶ μηδὲν ποτ' ἂν τῶν ἐθνῶν αὐχένα κλῖναι προστεταγμένην ». Dieser Wortlaut erinnert an eine Stelle bei MARINO SANUDO (ed. Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlin 1873, 146), der von den kleinasiatischen Städten spricht, die alle von den Türken eingenommen seien, « *eccetto Filadelfia, che il Signor Iddio mantiene ad onor del nome suo* ».

(2) DUKAS IV 2-3 = 18-19 (Bonn) = 39,17-41,20 Grecu.

(3) LAON. CHALCOCANDYLES B = 64 (Bonn) = I 58,9-59,15 Darkó.

(4) Siehe R.-J. LOENERTZ, *Autour du Chronicon maius attribué à Georges Phrantzès*, in: Miscellanea Giovanni Mercati III (= Studi e Testi

(ἐπ' οἴκου) zurückgekehrt, so berichtet Chalkokondyles weiter, habe Bajezid einen zweiten Feldzug nach Aydin, Sardes und Magnesia (Saruhan), Menteşe, Teke und Mentine (Hamid?) unternommen ([1]). Das Chronicon maius nennt zunächst einen Frühjahrsfeldzug in das pontische Gebiet und nach Armenien, dann gegen den Emir von Saruhan (Sardes) und Menteşe (Μααδές) und zuletzt, im Herbst, gegen den Teke und den Methene (Hamid?) ([2]). Die Eroberung von Philadelpheia erwähnt Ps.-Phrantzes überhaupt nicht. Dieser Gesichtspunkt und die Tatsache, dass die beiden letztgenannten Feldzüge bei Chalkokondyles als *ein* Feldzug behandelt werden, machen eine unmittelbare Abhängigkeit des Ps.-Phrantzes von Chalkokondyles an dieser Stelle nicht wahrscheinlich.

Die osmanischen Quellen hat P. Wittek einer besonderen Analyse unterzogen ([3]). Demnach zog Bajezid sogleich nach der Thronbesteigung gegen den Emir von Karaman, um den sich eine antiosmanische Koalition gebildet hatte. Die Quellen gehen auseinander in der Frage, ob bei dieser Gelegenheit auch Germiyan und Menteşe eingezogen wurden oder erst bei einem späteren Feldzug (gegen Hamid), sind sich jedoch einig darin, dass bei diesem ersten Feldzug Alaşehir (Philadelpheia), Aydin und Saruhan erobert wurden. Feldzüge im Pontos-Gebiet werden überhaupt nicht erwähnt.

Diese drei Eroberungen fallen nach den osmanischen Quellen in das Jahr 772 H, das vom 20. Dezember 1389 bis zum 8. Dezember 1390 reicht. Dukas zufolge trat Bajezid unmittelbar nach dem Sieg auf dem Kosovo Polje (15. Juni 1389) der feindlichen Koalition in Kleinasien entgegen. Wenn man jedoch in Betracht zieht, dass der neue Sultan zunächst die Thronverhältnisse zu ordnen hatte und erst auf die Nachricht vom Tod Murads hin die Koalition aktiv werden konnte, ist mit dem Aufbruch Bajezids nicht vor Spätsommer oder Frühherbst 1389 zu rechnen. Chalkokondyles und Ps.-Phrantzes setzen den Feldzug erst in das Früh-

---

123), Città del Vaticano 1946, 295-296, und J. W. Barker, *John VII in Genoa: A problem in late Byzantine source confusion*, Or. Chr. Per. 38 (1962) 213-238.

([1]) Laon. Chalk. B = 65-66 (Bonn) = I 59,15-61,4 Darkó.

([2]) Phrantzes 82 (Bonn) = 222,5-11 Grecu

([3]) Wittek, *Menteşe* 77-80.

jahr 1390, doch wird diese Chronologie von einem venezianischen Dokument widerlegt. Am 6. März (1390) war in Venedig die Einnahme von Ephesos durch Bajezid bereits bekannt (1) und am 21. Mai bestätigte der Sultan die Privilegien, die die Venezianer in Ephesos und Balat besessen hatten (2). Die Eroberung von Ephesos muss also bereits Anfang Februar erfolgt sein.

Zu dieser chronologisch allein sicheren Stelle tritt eine bisher völlig unbeachtete Quelle über die Einnahme Philadelpheias. Im Cod. Par. Coisl. gr. 106 findet sich auf f. 186v die folgende Notiz:

> οἷς κρίμασιν οἶδε Θεὸς παρεδόθη ἡ μεγάλη πόλις Φιλαδέλφεια κατὰ τοῦ ,ϛωϟη' ἔτους, ἰνδικτιῶνος ιγ' (3)

Das Weltjahr 6898 entspricht dem Zeitraum September 1389 bis August 1390. In Verbindung mit den türkischen Quellen, die das Ereignis in das Jahr 792 H (beg. 20.12.1389) verlegen, lässt sich festhalten, dass die Stadt zwischen Januar und August 1390 erobert wurde.

Der Feldzugsplan bei Dukas in Verbindung mit den ermittelten Daten erlaubt es, auch dem genauen Zeitpunks der Eroberung Philadelpheias näherzukommen und damit den gesamten ersten Feldzug des Sultans chronologisch einzuordnen. Wenn Kotyaeion tatsächlich auf diesem Feldzug erobert wurde, kann es nur im Frühherbst geschehen sein, als die Witterung einen Marsch zu dem 1000 m hoch gelegenen Ort noch zuliess. Die Angabe des Dukas, der Sultan sei daraufhin nach Laodikeia (Denizli) gezogen, ist topographisch und strategisch unwahrscheinlich. Die fortgeschrittene Jahreszeit musste den Zug über mehrere Gebirgsketten unmöglich machen, während die Anwesenheit der Emire von Saruhan, Aydin und Menteşe eine stete Gefahrenquelle darstellte. Vielleicht ist auch aus diesen Gründen jenen osmanischen Histo-

(1) F. Thiriet, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise*, I, Paris 1958, n° 768, p. 184.

(2) G. M. Thomas-R. Predelli, *Diplomatarium Veneto-Levantinum*, II, Venedig 1899, p. 222-223, n° 134.

(3) Ediert von B. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, p. 181. Die Notiz ist von derselben Hand geschrieben wie der gesamte Codex, der Homilien des Makarios Chrysokephalos und Traktate des Johannes Geometres enthält. Sie ist jedoch nachträglich hinzugesetzt, da die Schrift weniger sicher ist und eine andere Feder verwendet wurde.

rikern der Vorzug zu geben, die die Eroberung Germiyans einem späteren Feldzug zuschreiben, als die Küstenemirate bereits in Bajezids Hand waren. Fest steht jedoch, vor allem durch das venezianische Dokument, der Winterfeldzug an der Küste, der strategisch die Voraussetzungen für das Vordringen ins Inland schaffen konnte. Aydin und Menteşe können jedoch nur teilweise erobert worden sein ([1]). Besonders interessant ist der Hinweis des Dukas, Bajezid sei auf dem Rückweg (ὀπισθορμῶν) in das Emirat von Saruhan (« Lydien ») vom Tmolos her (ἀπὸ τοῦ Τμόλου) gekommen. Der Emir hatte offensichtlich damit gerechnet, dass Bajezid die Küste heraufziehe und vom Westen her in das Hermostal komme; denn Sardes fällt den Osmanen offensichtlich kampflos in die Hände. Erst auf dem Weg nach Magnesia kommt der Emir dem Sultan entgegen und übergibt ihm, angesichts der ausweglosen Lage, die Stadt. Da nun das gesamte Hermostal im Besitz der Osmanen war, ergab sich der Angriff auf Philadelpheia von selbst. Die Tatsache, dass der Sultan den etwa 2000 m hohen Tmolos überquert hat, kann für die Datierung der Ereignisse weiterhelfen. Ein solcher Zug ist, ohne zu grosse Verluste in Kauf zu nehmen, nur im Frühjahr oder Sommer möglich. Diese Chronologie kann weiter gestützt werden durch das schon mehrfach genannte Schreiben Bajezids an die Venezianer vom 21. Mai 1390, das in « Carazeri » ausgestellt ist. Dieser Ort ist mit ziemlicher Sicherheit (Afiun-) Karahisar gleichzusetzen. Demnach zog Bajezid nach der Eroberung Philadelpheias ostwärts in Landesinnere und nahm von Karahisar aus die von Qonia kommende Strasse, die auch einzelne Kreuzzugsheere gezogen waren, nach Kutahia und Brussa ([2]). Philadelpheia kam also im Frühjahr 1390 in osmanische Hand.

Von dem zweifelhaften Bericht des Chalkokondyles abgesehen, ist Dukas die einzige griechische Quelle, die die Einnahme der Stadt schildert: « Bajezid aber schlug [aus Magnesia kommend] den nach Philadelpheia führenden Weg ein. Denn diese Stadt,

([1]) WITTEK, *Menteşe* 83 (mit Quellenbelegen).

([2]) Siehe auch WITTEK, *Menteşe* 82 A 1, der die Frage nach der Identifizierung des Ausstellungsortes offen lässt. Von den bei Wittek angedeuteten Möglichheiten scheidet Kirşehir in Mittelanatolien (südöstlich Ankara) aus geographischen und das rumelische Karaferia aus sprachlichen Gründen aus. — Ich danke an dieser Stelle Herrn Prof. H. J. Kissling für seine Hinweise zur Topographie dieser Orte.

hervorragend durch ihre Grösse und die Vielzahl ihrer Bewohner hatte sich nahezu hundert Jahre behauptet. Das ganze Gebiet ringsum war in der Hand der Türken, die Stadt aber schien wie ein Stern mitten auf bewölktem Himmel zu sein. Er belagerte die Stadt ... und sie übergaben sich, nicht (jedoch) aus Mangel an Lebensmittel » (1). Allem Anschein nach hat sich die Stadt also freiwillig in die Hand des Sultans begeben, wie es auch Aşikpaşazade berichtet (2).

Die angeführten chronologischen Gesichtspunkte machen eine Teilnahme der beiden Kaiser, von der Chalkokondyles spricht, unmöglich. Johannes VII. weilte in den Wintermonaten überhaupt nicht auf Reichsboden, sondern hielt sich in Genua auf und kam erst im Frühjahr, wohl im März, auf dem Landweg zurück, warb sogleich Truppen an, belagerte im April Konstantinopel und hielt von April bis September die Stadt in Händen (3). Manuel war, wie wir aus einem Brief des Demetrius Kydones wissen, noch im Sommer 1389 auf Lemnos (4). Als Konstantinopel von den Truppen Johannes' VII. belagert wurde, kam Manuel am 2. April (1390) mit einem Schiff aus Lemnos seinem Vater zu Hilfe, wurde aber wenige Wochen später (14. April) mit dem alten Vater aus der Stadt vertrieben. Er war wohl den ganzen Winter in Lemnos, bis er im März von dem Vorhaben Johannes' VII. erfuhr (5). Während Johannes V. in der befestigten Chryseia von seinem Neffen belagert wurde, begab sich Manuel nach Lemnos und Rhodos, wo er um die Unterstützung der Johanniter bat. Mit Hilfstruppen

(1) DUKAS IV 3 = 41,1-5 Grecu. Der letzte Satz der übersetzen Stelle ist in der einzigen Handschrift verderbt.

(2) « Sowie der Han dort eintraf, schlossen sich die Giauren in der Stadt ein und nahmen den Kampf auf. Da liess der Han freie Plünderung ausrufen, und als der Giaur dieses vernahm, bat er um Frieden. So wurde die Stadt auf Vergleich eingenommen und alle Erfordernisse der Satzung des Grossherrn wurden erfüllt » (Übers. R.-F. KREUTEL, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte*, = Osmanische Geschichtsschreiber, 3, Graz 1959, cap. 59, p. 96-97; p. 59 ed. Giese).

(3) LAMPROS-AMANTOS, *Βραχέα Χρονικά*, Athen 1932, no 15, p. 32, lin. 28-30. Weitere Literatur siehe in dem oben S. 405 Anm. 4 genannten Aufsatz von Barker.

(4) DEM. CYDONÈS, ed. Loenertz Brief no 396. Siehe G. T. DENNIS, *The Reign of Manuel Palaeologus in Thessalonica*, Rom 1960, p. 158.

(5) Die Angabe bei DENNIS, *The Reign* 158, Manuel sei den Winter über in Konstantinopel gewesen, findet in der *ibid.* n. 27 zitierten Quelle keine Stütze.

der Johanniter sowie Kontingenten aus Lemnos und Christupolis war er am 25. August wieder in Konstantinopel und konnte am 17. September schliesslich den Gegenkaiser vertreiben (1). Diese eindeutig gesicherten Daten erlauben also keine Teilnahme Manuels am Feldzug des Sultans. Der Bericht des Chalkokondyles, entstanden aus einer nicht mehr rekonstruierbaren Quellenkontamination, ist für die historische Forschung nicht verwertbar (2).

Es bleibt noch eine Antwort auf die Frage zu finden, warum gerade Philadelpheia so lange Widerstand leisten konnte. Die Stadt besass, neben ihrer günstigen topographischen Position an der Stirnseite des Tmolos, an der sie sich « wie eine Burg aus der Ebene des Hermos » (Curtius) erhob, eine starke, die ganze bebaute Fläche umfassende Maueranlage, deren Reste heute noch feststellbar sind (3). Diese Befestigungen konnten von keinem Gegner je eingenommen werden. Ausserdem lag die Stadt am Angelpunkt der drei Emirate von Aydin, Saruhan und Germiyan, die im entscheidenden Augenblick gegeneinander ausgespielt werden konnten. In den letzten Jahrhzehnten des 14. Jahrhunderts zog die Stadt Vorteil aus der starken Position der Osmanen, die eine Eroberung durch eines der Emirate sicherlich mit einem Gegenschlag beantwortet hätten. Aus Aşikpaşazade erfahren wir von wirtschaftlichen Beziehungen zu Germiyan und einem guten Verhältnis zum Emir von Aydin (4). Seit dem Sommer 1390 war nun

(1) *Le Pèlerinage d'Ignace de Smolensk*, übers. B. de Khitrowo, in: Itinéraires russes en Orient, Genf 1889, 141-142. LAMPROS-AMANTOS, *Βραχέα Χρονικά*, n° 15, p. 32, lin. 30-39 und n° 52, p. 89, lin. 41-46.

(2) Damit entfällt auch die in der wissenschaftliche Literatur bisher angenommene Eroberung Philadelpheias auf einem *Herbst*feldzug 1390, die solange zwingend war, als man in Unkenntnis der chronologischen Notiz aus dem Coislinianus den Bericht des Chalkokondyles für glaubwürdig hielt. Auch die Gesandtschaft Kaiser Manuels an die Einwohner der Stadt, von der CHALKOKONDYLES I, 58,12 (Darkó) berichtet (cf. DÖLGER, *Regesten* V, n° 3191 a) ist demnach ebenso unhistorisch wie die Beteiligung des Kaisers am Feldzug.

(3) E. CURTIUS, *Philadelpheia. Nachtrag zu den Beiträgen zur Geschichte und Topographie Kleinasiens*, in: Philologische und historische Abhandlungen der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1872, Berlin 1873, 93-95 (mit Karte).

(4) Cap. 50, p. 52 ed. Giese (= p. 87 Übers. Kreutel); cap. 59, p. 59 ed. Giese (= p. 96 Übers.).

auch der letzte Rest byzantinischer Hoheit in Kleinasien für immer beseitigt.

IV. – Einige Anmerkungen zur inneren Geschichte Philadelpheias

Grösse und Einwohnerzahl Philadelpheias bleiben, ebenso wie bei anderen byzantinischen Städten, auf allgemeine Ausdrücke beschränkt, die kein Bild von den tatsächlichen Verhältnissen geben.

Immerhin zeigt ein Vergleich der ummauerten Fläche mit der Konstantinopels und Salonikis, dass diese fünfmal bzw. zweimal so gross waren, mithin die Angaben des Georgios Chumnus und des Ramon Muntaner weit übertrieben sind (1). Da der Umfang des Mauerringes allein nichts über die Zahl der Einwohner aussagt, ist es methodisch angebracht, von hier aus keine vergleichenden Rückschlüsse auf die Einwohnerzahl zu ziehen. Freilich ist es gerade für die Spätzeit wahrscheinlich, dass die Einwohnerzahl sprunghaft anstieg, als die Griechen der umliegenden Gebiete im Schutz der Befestigungen Zuflucht suchten.

Konkrete Angaben über die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt finden sich nur zwei, darunter eine, die sich auf die Mitte des 13. Jahrhunderts bezieht. In seiner Schrift τῆς φυσικῆς κοινωνίας λόγοι ἕξ hebt Kaiser Theodoros II. Laskaris die Lederverarbeitung als Charakteristikum Philadelpheias hervor (2). Zum Ende des 14. Jahrhunderts, wohl kurz vor 1381, berichtet eine türkische Quelle, dass der Kaftan, der als Geschenk des Emir von Germiyan an Murad (I.) gesandt wird, mit « roten Fransen aus Alaşehir » versehen ist (3). Es waren demnach in der Stadt Handwerksbetriebe — es wäre bestimmt übertrieben, von « Industrie » zu sprechen — die sich eine besonderen Art der Textilverarbeitung

(1) Siehe oben S. 379 Anm. 3.

(2) *PG* 140, Sp. 1345: ...οἷον τιμᾶται μὲν Κορίνθῳ τὸ μουσικόν, Θετταλίᾳ δὲ τὸ ὑφαντικόν, ἡ Νικαίᾳ τὸ φιλοσοφεῖν, Φιλαδελφείᾳ δὲ τὸ σκυτευτικόν. Cf. auch J. Dräseke, *Theodoros Laskaris*, in: Byz. Zeitschrift 3 (1894) 500. — Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass noch Ende des Jahrhunderts Maximos Planudes um Zusendung von Tierhäuten zur Handschriftenbereitung bittet. Siehe dazu vor allem den bekannten Brief 100.

(3) *Aşikpaşazâde*, cap. 50, p. 52 (ed. Giese), p. 87 (Übers. Kreutel).

und -färberei widmeten (1). Philadelpheia ist uns in 14. Jh. auch als Sitz einer Prägestätte für Goldmünzen bezeugt. In einer Aufstellung der Arten von Goldmünzen erwähnt der Florentiner Bankier Francesco Balducci Pegolotti (1. H. des 14. Jh.) in seinem Wirtschafts- und Währungshandbuch auch « perperi di Filadelfe a carati 12 » (2).

Ein bemerkenswertes Ereignis aus der Stadtgeschichte überliefert das Patriarchalregister. Im Januar 1365 ergeht, zunächst in allgemeinen Worten, ein Bescheid über Sakrilegien an Kirchengütern, wobei als krasser Einzelfall ein Geschehnis aus der jüngsten Vergangenheit in Philadelpheia angeführt wird (3). Hohe Beamte der Stadt (τινὲς τῶν ἀναδεχομένων κεφαλαττίκια καὶ δημοσιακὰς δουλείας) raubten Einnahmen aus kirchlichem Besitz und nahmen an sich, was sie an Brauchbarem auch ausserhalb der Metropolis fanden — wohl in den Kirchen und Klöstern der Stadt. Sie bedrohten den Metropoliten, die Kleriker und Mönche, taten ihnen « unerträgliche Strafen » an und hielten sie sogar zeitweilig in Gewahrsam (4) Der Bericht der Endemusa nennt als alleinigen Grund für das Vorgehen der Beamten deren Habsucht (πλεονεκτικῷ τρόπῳ κινούμενοι), doch dürften andere, uns unbekannte Ursachen dahinter verborgen sein. Was hier 1364 vor sich ging, war kaum etwas anderes als eine von den kaiserlichen Beamten angeführte Revolte gegen den Klerus der Stadt.

V. – Bibliotheken und Bücherbestände

Auf den Reichtum Kleinasiens an guten Handschriften noch im 13. und 14. Jahrhundert weisen die konkreten Angaben hin, die besonders Maximos Planudes in seinen Briefen

(1) Es sei angemerkt, dass aus den veröffentlichten Urkunden des Staatsarchives in Venedig keine Nachrichten über Handelsbeziehungen mit Philadelpheia ersichtlich sind.

(2) *La pratica della mercatura*, ed. Allan Evans, in: The Mediaeval Academy of America, publ. nº 25, Cambridge Mass., 1936, p. 289. D. Zakythinos, *Crise monétaire et crise économique du XIIIe au XVe siècle*, Athen 1948, p. 14-15, hält eine Prägestätte in Ph. für unwahrscheinlich, m.E. ohne hinreichenden Grund, zumal gerade für die Zeit nach 1324 Gregoras von der wirtschaftlichen Blüte der Stadt spricht (siehe oben S. 379 u.A.2).

(3) *MM* I, nº 203, p. 457-461.

(4) *ibid.* 459,6-22.

gibt [1]. So nimmt es nicht wunder, dass sich gerade für Philadelpheia beachtlich viele Handschriften nachweisen lassen [2]. An der Spitze steht die beachtliche Sammlung von 110 (fast ausschliesslich liturgischen) Handschriften, die das Testament des Hieromonachos Maximos, Stifters des Klosters der Θεοτόκου τῆς Σκοτεινῆς (1247) als Bestandteil des Klosters und seiner Metochien aufzählt [3].

Ein im Cod. Vat. lat. 819, ff. 278r-285r anonym überlieferter Traktat aus dem Jahr 1292 gegen die Irrlehren der Griechen, als dessen Autor A. Dondaine den Dominikaner Buonaccorsi wahrscheinlich macht [4], berichtet (f. 280r) von einer Handschrift in der Kirche von Philadelpheia — also wohl der Bibliothek der Metropolis —, die Canones verschiedener Konzilienenthielt: « *hoc est in registro conciliorum quod est in ecclesia filadelfie* » [5].

Die Florentiner Handschrift Conv. Soppr. 98 trägt einen Besitzvermerk aus dem μονύδριον τοῦ τιμίου ἀρχιστρατηγοῦ τοῦ Κεραμειώτου, in oder bei Philadelpheia, aus dem Jahr 1372 [6]. Sie enthält neben zahlreichen literarischen Texten, vornehmlich griechischer Tragiker, auch Abschriften zweier Briefe an den Metropoliten Makarios Chrysokephalos [7].

Einer nicht näher genannten Bibliothek der Stadt entstammt die Sammlung der Homilien (in Genesim I-XXX) des Johannes Chrysostomus im Cod. Laur. Conv. Soppr. 197 [8].

(1) Siehe besonders C. WENDEL, *Planudea*, in: Byz. Zeitschr. 40 (1940) 410-426.

(2) Zu den Beständen byzantinischer Klosterbibliotheken siehe die grundlegende, leider ungedruckte Dissertation von O. VOLK, *Die byz. Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien*, München 1954. Über Philadelpheia *ibid.* 173-178.

(3) Die erste vollständige Edition gibt S. EUSTRATIADES, Ἡ ἐν Φιλαδελφείᾳ μονὴ τῆς ὑπεραγίας Κοτεινῆς, in: Hellenika 3 (1930) 317-339. Die im Appendix IV (unten S. 428-430) abgedruckte Liste ist mit freundlicher Genehmigung des Autors der Arbeit von O. Volk entnommen.

(4) A. DONDAINE, « *Contra Graecos* ». *Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 21 (1951) 392 und 406-418.

(5) Es folgt der bei DONDAINE *a.a.O.* paraphrasierte Text.

(6) τῇ κζ′ τοῦ ὀκτωβρίου μηνὸς ὁρισμῷ τοῦ παναγιωτάτου αὐθέντου καὶ δεσπότου ἡμῶν κυροῦ Μακαρίου παρεδόθη μοι τὸ μονύδριον τοῦ τιμίου ἀρχιστρατηγοῦ τοῦ Κεραμειώτου ἰνδ. ια′, τοῦ ,ϛωπα′ ἔτος (f. 211); ed. E. ROSTAGNO-N. FESTA, *Indice dei codici...*, in: Studi Ital. di Filol. Cl. 1 (1893) 152.

(7) Siehe oben S. 396 Anm. 1.

(8) ἡ παροῦσα βίβλος ἀνεκαινίσθη εἰς κοινὴν ὠφέλειαν ἐκ τῆς ἐπιμελείας καὶ ἐξόδου τοῦ εὐτελοῦς ἱερέως Κωνσταντίνου, ὡς οὖσα αὐτὴ ἄρχηθεν ἐκ τῆς πόλεως

Die im zweiten Teil dieser Untersuchung herangezogene Katenenhandschrift im Vat. gr. 338 gehörte einem Priester im Kastron Hagiu Nikolau bei Philadelphia ([1]).

Ohne Zweifel kommen auch die beiden Handschriften, die die Predigten des Makarios Chrysokephalos überliefern, aus Philadelpheia selbst. Par. Coisl. gr. 106 trägt die wertvolle Notiz über die Eroberung des Stadt, eingetragen vom Kopisten selbst; die Schrift des Vat. gr. 1597 ist dieselbe wie die des Coislinianus und somit ihre gemeinsame Herkunft sichergestellt ([2]). Auch die beiden Handschriften Ven. Marcian. gr. 83 (coll. 512) und 452 (coll. 796), die M. Manussakas als Autographe des Makarios erwiesen hat, stammen aus Philadelpheia ([3]). Ebenso dürfte für die Handschrift Barocc. 156 durch ihre Verbindung mit Makarios auch die Provenienz sicher stehen ([4]).

Drei weitere Handschriften, in der Vatikanischen Bibliothek, waren wenigstens zeitweise in Philadelpheia. Alle enthalten sie Homilien des Johannes Chrysostomos und sind von ein und derselben Hand (vermutlich des 11. Jahrhunderts) geschrieben worden. Vat. gr. 530 und 553 gehörten demselben Besitzer, einem Anagnostes der Metropolis mit Namen Johannes Malinos ([5]), während Vat. gr. 514 im Besitz eines Priesters an der Metropolis, Manuel Melachrinos, war ([6]). Leider sind die Subscriptionen undatiert oder nur mit der Indiktion versehen.

Φιλαδελφίας, τοῦ. ,ϛϡλδ', ἰνδ. β' μαρτίῳ ιβ' (1426); ed. Stud. Ital. Filol. Cl. 1 (1893) 171.

([1]) Siehe oben S. 389-390.

([2]) Siehe auch oben S. 402 Anm. 3.

([3]) Siehe die oben S. 395 Anm. 4 genannte Studie.

([4]) Barocc. 156 enthält (f. 3) die Notiz über den Tod. des Makarios (ed. H. O. Coxe, *Catalogi codd. mss. Bibl. Bodl.*, t. I, p. 267). Alle anderen Handschriften, die Werke des Makarios enthalten, sind ohne Schreibernotizen und scheiden somit für eine sichere Zuweisung an Philadelpheia als Entstehungsort aus. Dasselbe gilt auch für die Handschriften der Werke des Theoleptos.

([5]) Vat. gr. 530, f. 365v: ὁ εὐτελὴς ἀναγνώστης τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Φιλαδελφείας (ed. *Bibl. Apost. Vat., Codd. gr.*, t. II, rec. R. Devreesse, Vatikan 1937, p. 391). Vat. gr. 553, f. 119r: ὁ εὐτελὴς ἀναγνώστης τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Φιλαδελφίας, κὺρ Μαλινὸς ὁ Ἰωάννης καὶ λογοθέτης (ed. *ibid.* p. 426). Die erste Subscription, die den Namen Besitzers nicht nennt, trägt dieselben Schriftzüge wie die zweite.

([6]) Vat. gr. 514, f. 263v: ὁ εὐτελὴς (ed. ἀτελής?) ἱερεὺς τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Φιλαδελφείας Μανουὴλ ὁ Μελαχρινός, μαρτίῳ κη', ἰνδ. α'. εὔχεσθαί μοι

Mit grosser Wahrscheinlichkeit war einst auch Cod. Par. gr. 476, eine Handschrift mit zahlreichen theologischen Traktaten, in Philadelpheia. Auf verschiedenen Folios finden sich Eintragungen aus dem 13. Jahrhundert über die in Philadelpheia beheimatete Familie der Gabalas, darunter die über einen Anagnostes der Metropolis, sowie eine Erwähnung des Klosters τοῦ Κεραμειώτου ([1]).

Leider haben wir, ausgenommen wohl nur die beiden Makarios - Homiliare und die Autographen, für keine der angeführten Handschriften einen Anhaltspunkt dafür, ob sie auch in Philadelpheia kopiert wurden. Ein Scriptorium in der Stadt ist bis jetzt nicht nachweisbar.

VI. – Die kirchlichen Verhältnisse. Ein zusammenfassender Überblick

Die Bedeutung Philadelpheias für das byzantinische Reich im 14. Jh. kommt auch in den kirchlichen Ranglisten zum Ausdruck. Nahm es in einer Liste aus der Zeit Michaels VIII. noch den 87. Rang ein ([2]), so rückt es in der Ekthesis Andronikos' II. bereits auf die 10. Stelle ([3]). In einem Synodalentscheid vom August 1369 bekommt der Metropolit auf ewige Zeiten den Rang der früheren Protothronos Sardes und rückt somit an die 6. Stelle ([4]). Allerdings unterzeichnet er einen Synodalbeschluss vom Sept. 1350 bereits als ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Λυδίας, einen Titel, den früher nur der Metropolit von Sardes trug. Philadelpheia hatte wohl damals schon de facto den Sardes-Rang ([5]).

1347 erhält der Metropolit die πατριαρχικὰ ἐξαρχικὰ δίκαια über die Metropolis Smyrna ([6]), 1354 die ἐκκλησιαστικὰ δίκαια

διὰ τὸν κύριον (ed. *ibid.* p. 369). Ein Melachrenos ist auch im oben S. 413 Anm. 2 erwähnten Testament (p. 335, lin. 22 der Ausgabe) genannt.

([1]) Die Notizen sind ediert von J. Darrouzès, *Notes d'Asie Mineure*, in: Archeion Pontu 26 (1964) 35, nos 13-16.

([2]) H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, in: Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 21 (1901) 592.

([3]) *Ibid.* 597.

([4]) *MM* I no 255, p. 509-510. Siehe auch die später revidierte Ekthesis Andronikos' III. bei Gelzer 607.

([5]) *MM* I, no 133, p. 300. Die Behauptung Gelzers a.a.O. 607, schon 1347 habe Philadepheia de facto diesen Rang besessen, findet an der als Beleg zitierten Stelle aus *MM* I, no 120, p. 270 keine Stütze.

([6]) *MM* I, no 110, p. 256-257.

über Palaia Phokaia ([1]), Nach dem Tod des Makarios (August 1382) übernimmt im November der (namentlich nicht bekannte) Metropolit von Kotyaeion das Bistum ([2]). Im März 1385 werden ihm die Rechte des Exarchen für die Bistümer Synada und Hierapolis übergeben ([3]). In einer undatierten Synodalentscheidung, vermutlich vom Frühjahr 1387, wird ein gewisser Michael Exarchos auf vier Jahre mit der Administration (οἰκονομία καὶ διοίκησις) der πατριαρχικὰ δίκαια in Philadelpheia betraut ([4]). Auch nach der Einnahme durch die Türken scheint das kirchliche Leben nicht erloschen zu sein. Gegen eine Abgabe von jährlich 20 Hyperpyra erhält der Metropolit im Jahr 1394 die πατριαχικὰ δίκαια über Kula, Kolida und Synada ([5]).

Über die beiden Metropoliten, Theoleptos und Makarios Chrysokephalos, die im ausgehenden 13. und im 14. Jahrhundert die kirchlichen und z.T. auch politischen Belange der Stadt vertraten, braucht an dieser Stelle nichts gesagt zu werden; ihr Leben und Werk hat bereits eine eingehende Würdigung erfahren ([6]). Ob nach dem Tod des Theoleptos (spätestens 1326) die Diözese bis zur Berufung des Makarios (1336) vakant blieb, oder ob ein unbekannten Metropolit die Stelle einnahm, ist auf Grund unserer Quellenlage nicht zu ermitteln. Nach Makarios' Tod leitete der Metropolit von Kotyaeion die Geschicke des Bistums ([7]). Schliess-

([1]) *Ibid.* n° 149, p. 334-335.

([2]) *MM* II, n° 357, p. 46.

([3]) *Ibid.* n° 380, p. 87.

([4]) *Ibid.* n° 391, p. 96 (zwischen zwei datierten Entscheidungen vom März und Mai 1387).

([5]) *Ibid.* n° 462, p. 209-210.

([6]) Zu Theoleptos siehe vor allem den Artikel im *Dictionnaire de Théologie Cath.* XVI, 339-341 (J. Gouillard), H.-G. Beck, *Kirche und Theol. Lit. im Byz. Reich*, München 1959, 693-694 und den Beitrag von V. Laurent in der Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία 6 (1965) 249-250. Zu Makarios *Dict. Th. Cath.* IX, 2, 1445-1449 (M. Jugie), Beck *a.a.O.* 790 sowie die oben S. 395 Anm. 4 genannte Arbeit von M. Manoussakas.

([7]) N. Chrysostomos führt im Artikel « *Philadelpheia* » in der Μεγάλη Ἑλλ. Ἐγκυκλοπαιδεία 23, Sp. 918 zum Jahr 1393 einen Metropoliten Paulos an, ohne jedoch einen Quellenhinweis für die Herkunft der Nachricht zu geben. [Ein Metropolit dieses Namens erscheint in einem undatierten Patriarchalschreiben, das wohl nach 1397 entstanden ist; ed. Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, nr. 11, p. 196, 17. Über den höchst zweifelhaften Quellenwert dieses Schreibens siehe V. Laurent, REB 6 (1948) 187-189. — Korrekturzusatz].

lich ist uns zum Jahr 1418 der Name eines Metropoliten Stephanos bezeugt, wobei es allerdings unbekannt bleibt, ob er wirklich in seiner Bischofsstadt residierte (1).

Unter den Persönlichkeiten der kirchlichen Hierarchie treten uns in den Quellen vor allem Mitglieder der Familie Gabalas entgegen. In der umfangreichen Korrespondenz des Michael Gabras (aus der Wende vom 13. zum 14. Jh.) im Venet. Marcian. gr. 446 finden sich zahlreiche Briefe an einen Manuel Gabalas, bisweilen mit dem Titel χαρτοφύλαξ Φιλαδελφείας und πρωτονοτάριος Φιλαδελφείας (2). Es ist fraglich, ob es sich dabei immer um dieselbe Person handelt — der Inhalt der Schreiben gibt keinen Anhaltspunkt —, oder um Familienmitglieder gleichen Namens (3). Vermutlich gehört zu dieser Familie auch ein Anagnostes der Metropolis mit Namen Manuel, der zugleich παραμονάρης der Hodegitria-Kirche war (4). In der bereits erwähnten Gesandtschaft nach Avignon (1352) begegnet als einer der Führer Emmanuel Magula (Μαγουλᾶς), *referendarius ecclesie fidalelfie*. Ob Johannes Malinos, Anagnostes der Metropolis, und der Priester Manuel Malachrinos, die wir als Besitzer von Handschriften kennen (5), ebenfalls Persönlichkeiten des 14. Jahrhunderts sind, lässt sich nicht ermitteln.

PETER SCHREINER

München (Dez. 1968)

(1) Uned. Notiz im Vindob. hist. gr. 91, f. 162r: ἦτον τότε μητροπολίτης Φιλαδελφείας κυροῦ Στεφάνου (*sic*) καὶ εἰς τὸ καιρὸν τῶν βασιλέων κυροῦ Μανουὴλ καὶ Ἑλένης καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτῶν Ἰωάννου πατριαρχοῦντος κυροῦ Ἰωσήφ, ἔτους ,ϛϡκζʹ, ἰνδ. ιαʹ, ἰουλίῳ ιεʹ. Es handelt sich hierbei um eine von mehreren chronologischen Notizen, die auf diesem Folio eingetragen sind.

(2) Brief no 86, 95, 106, 107, 296, 299, 323, 324, 330, 334, 362, 374 375; 64, 419, 422, 448 (chartophylax); 48, 53, 54, 64, 173, 187, 212, 219, 235 (protonotarios).

(3) Der Vorname Manuel begegnet wiederholt in der Familie Gabalas: ein 1279 verstorbener Bischof von Tripolis trug ihn, ebenso ein ἱερεύς, der 1259 starb (Notizen im Par. gr. 476, ed. im oben S. 40 Anm. 1 genannten Aufsatz von DARROUZÈS, nos 14 und 15).

(4) DARROUZÈS *a.a.O.*, no 16.

(5) Siehe oben S. 414 und Anm. 5 und 6.

APPENDIX I

Die Chronologie der Jahre 1335 bis 1338 bei Gregoras und Kantakuzenos (zu Seite 21-25)

Erschlossenes Datum	Nik. Gregoras	Johannes Kantakuzenos
1. 1335 Mai (1)	Aufbruch der kaiserl. Flotte nach Mytilene: Sommer (μετὰ τὰς τοῦ κυνὸς ἐπιτολάς). 528,23-529,18.	Der Kaiser begibt sich nach Lesbos, nachdem er in 20 Tagen eine Flotte gerüstet hatte. 476,2-479,19 (2)
2. Juni ca.		Der Kaiser lässt den Pinkernes Philanthropenos mit Landheer und Reiterei zur Belagerung Mytilenes zurück und begibt sich selbst nach Phokaia. 479,19-24.
3. Juni-November ca.	Belagerung von Phokaia. 529,18-25.	Der Kaiser im Feldlager bei Phokaia. Gesandtschaft zu Saruhan um Waffenhilfe. Die Söhne des (verstorbenen) Emirs von Aydin im Lager (5. Monat der Belagerung). 479,24-481,18.
4. Sommer-Herbst	Verschwörung gegen den Kaiser in Konstantinopel, von der Mutter des Kantakuzenos aufgedeckt. 530,1-17.	Der Kaiser erhält Nachricht von einer genuesisch-byzantinischen Verschwörung in der Hauptstadt. 481,18-482,6

(1) Das Datum ist gesichert durch eine Kleinchroniknotiz, ed. R.-J. Loenertz, *La Chronique Brève de 1352*, § 29, Or. Chr. Per. 30 (1964) 55.

(2) Die bei Kantakuzenos vorausgehenden Kapitel sind chronologisch falsch eingeordnet, siehe R.-J. Loenertz, *Ordre et désordre dans les mémoires de Jean Cantacuzène*, in: Revue des Études Byzantines 22 (1964) 222-237.

Erschlossenes Datum	Nik. Gregoras	Johannes Kantakuzenos
5. Spätherbst?		Auf diese Nachricht hin Verstärkung der Belagerung. Hilfsflotte Saruhans und Umurs. Bericht über Geheimverhandl. des Kant. mit Umur in Klazomenai. 482,7-483,20
6. Spätherbst?		Nach Aufdeckung der Verschwörung in Konstantinopel werden die türkischen Hilfskontingente wieder weggeschickt. 483,20-484,6.
7. Dez. ca.	Aufgabe der Belagerung von Phokaia gegen Zusicherung der Rückgabe von Mytilene (τροπαὶ χειμεριναί). 530,17-531,10.	Unterredung des Kantakuzenos mit Joh. Spinola aus Genua. Aussichtslose Lage in Phokaia und Mytilene. Spinola nimmt die Bedingungen an. Rückgabevon Mytilene (περὶ φθινόπωρον, 484,7). 484,6495,3.
8. Dez.-Jan. (1336)	Wegen der Nachrichten aus Konstantinopel (siehe 4) und der einbrechenden Kälte kann die Belagerung von Mytilene nicht mehr durchgeführt werden. Rückkehr der ganzen Flotte (532,15: ἐν μέσῳ χειμῶνι). 531,10-14.	
9. 1336 Winter-Frühjahr	Hochverratsprozess in Konstantinopel 531,15-534,6.	

Erschlossenes Datum	Nik. Gregoras	Johannes Kantakuzenos
10. Sommer-Herbst? (1)	Alexios Philanthropenos wird zur erneuten Belagerung nach Lesbos geschickt. Seine diplomatischen Fähigkeiten bringen die Insel kampflos in byzantinische Hände. 534,6-535,10.	
11. 1337 März-Apr.	Tatarische Invasion in Thrakien, nach einer Mond-und Sonnenfinsternis (ἀρχομένου ἦρος). 535,11-536,8 (2).	
12. 1335 Sept. 17	Eirene, uneheliche Tochter Andr. III. wird mit dem Kaiser von Trapezunt verheiratet. 536,8-12 (3).	
13. 1335-36 ca.	Die Verhältnisse in Arta. Tod des Despoten Joh. II. Orsini. Re-	

(1) Der ungewisse Zeitansatz « Herbst » stützt sich allein auf die Tatsache, dass Matthaios den Brief an den jungen Philanthropenos spätestens im Herbst 1336 schrieb (s. oben S. 400). Es sei jedoch an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass in allen drei Versionen des Belisarliedes, Belisar-Philanthropenos die erfolgreiche Belagerung Mytilenes im September beginnt; cf. W. WAGNER, *Carmina graeca medii aevi*, Leipzig 1874, p. 312, lin. 254, p. 334, lin. 394 und p. 361, lin. 442. Auch die Stelle CANT. I 484,7 (περὶ φθινόπωρον ὤν), irrtümlich auf 1335 bezogen, spricht für eine Belagerung im August-September. — Zur Gleichsetzung « Belisar-Philanthropenos » siehe H.-G. BECK, *Belisar-Philanthropenos. Das Belisarlied in der Palaiologenzeit* = Serta Monacensia, Leiden 1956, 46-52.

(2) Die Sonnenfinsternis war am 3. März und ist unabhängig datiert in einer chronol. Notiz; siehe LAMPROS, Ἐνθυμήσεων ... συλλογή, Neos Hellenomnemon 7 (1910) 140 n° 54.

(3) MICHAEL PANARETOS, Περὶ τῶν μεγάλων Κομνηνῶν, ed. O. Lampsidis, = Ποντικαὶ Ἔρευναι, 2, Athen 1958, p. 64, lin. 26-29. — Diese und die folgende Nachricht sind offensichtlich ausserhalb der chronologischen Ordnung eingeschoben.

Erschlossenes Datum	Nik. Gregoras	Johannes Kantakuzenos
	gentschaft der Anna Palaiologina. 536,12-23 (1).	
14. 1337 Frühjahr	Die Bestächungsaffäre der καθ. κριταί. 536,23-538,3 (2)	
15. Frühjahr-Sommer	Türken aus der Troas überfallen Thrakien (θέρους ἀρχομένου). 538,4-539,2.	
16. Sommer	Unvermuteter Angriff Orhans. Kantakuzenos und Andronikos vertreiben die Türken (θέρους ἱσταμένου). 539,2-542,2.	Unvermuteter Angriff Orhans (περὶ ἐκβολάς τοῦ θέρους). 505,8-508,16 (3).
17. Juni 24 ca.	Erscheinen eines Kometen (τοῦ ἡλίου τῶν θερινῶν ἤδη τροπῶν ἀψαμένου). 542,3-22 (4).	
18.	Gerichtsentscheidung in einem Ehestreit. 542,23-544,18.	

(1) Das genaue Todesdatum des Johannes II. Dukas Orsini ist nicht bekannt. Es dürfte jedoch um 1335 liegen.

(2) P. LEMERLE, *Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III.*, Mémorial Louis Petit, Bucarest 1948, 292-316. Über die inzwischen erschienene Literatur siehe E. SCHILBACH, *Die Hypotyposis der* καθολικαὶ κριταὶ τῶν Ρωμαίων *vom Juni 1398* (?), in: Byz. Zeitschr. 61 (1968) 44 Anm. 1.

(3) Die chronologische Einordnung dieses Ereignisses ist zweifelhaft, da es bei Kantakuzenos genau ein Jahr später, im Sommer 1338, berichtet wird. Wie wir jedoch sehen, ist die chronologische Ordnung dieses Zeitraumes bei Kantakuzenos ohnehin unpräzis, so dass wir Gregoras bei der Abfolge den Vorzug geben können, solange eine unabhängige Datierung nicht möglich ist.

(4) Der Ausdrucksweise des Gregoras zufolge war der Überfall Orhans *nach* dem Auftauchen des Kometen (vergl. 542,3).

Erschlossenes Datum	Nik. Gregoras	Johannes Kantakuzenos
19. 1338 März	Der Kaiser verlässt Konstantinopel zum Feldzug gegen die Albaner. Annexion des Despotats von Epiros. (Gleichzeitig) Eroberung von Nikomedeia durch die Türken (ἀρχομένον ἔαρος). 544,19-545,18 (1).	Revolte der Albaner. Annexion des Despotats. 495,4-504,16 (2).

APPENDIX II

Brief des Metropoliten Matthaios von Ephesos an den Sohn des Alexios Philanthropenos (zu S. 22-25)

Zusammenfassung

Seitdem Du vom Westen in den Osten übergesiedelt bist und mit dem Vater Feldzüge unternimmst, vernachlässigst Du völlig musische und philosophische Bildung. Deine Vergesslichkeit geht so weit, dass Du mir nicht einmal Briefe schreibst, während Du in Lesbos und Philadelpheia Feldherr bist. Du bist uneingedenk aller Grundregeln, die ich Dir anempfahl, da ich doch wie Vater oder Mutter für Dich sorgte.

Sogar Themistokles legte Wert auf philosophische Bildung, und zwar mitten im Kampf gegen eben diese Barbaren, gegen die auch Du zu Felde ziehst [nämlich die « Perser »]. Themistokles aber war den Menschen nicht durch Mittel physischer Gewalt überlegen, sondern errang seine Siege durch vernünftige Überlegung.

(1) Der Beginn des Feldzuges ist verlässlich datiert in der oben S. 43 Anm. 1 genannten Kleinchronik (§ 30). Auch das umstrittene Datum der Eroberung Nikomedeias (Frühjahr 1338, in der Literatur allenthalben 1337 datiert) ist damit gesichert.

(2) Die chronologische Einordnung des Feldzuges bei Kantakuzenos ist ungenau. Er sagt (495,4), der Feldzug habe « kurz nach » der Übergabe von Lesbos (1336, nach der Chronologie des Kant. 1335) begonnen. Ausserdem sei die Nachricht von der albanischen Revolte im *Sommer* eingetroffen (θέρος ἐπιγένοιτο). Die durch die Kleinchronik gestützte Einordnung bei Gregoras verdient zweifelsohne den Vorzug.

Doch ist es unnötig, auf Themistokles oder einen seiner Zeitgenossen Bezug zu nehmen. Dein eigener Vater, den der alte Kaiser [Andronikos II.] zum Glück für die Romaier förderte und zu ihrem Unglück unter dem Einfluss eines bösen Dämon vertrieb, folgte immer dem Weg des überlegten Handelns, bei der Durchführung, Vorbereitung und Planung eines Feldzuges. Die Barbaren kamen zu ihm als Überläufer oder unter Zwang, und mancher erblickte in der Flucht den grössten Gewinn. Er verstand es, eine Stadt, ob am Wasser oder im Festland gelegen, mit vernünftiger Überlegung zu gewinnen.

Dein Vater aber war nicht nur im Kampf unermüdlich. Mit ebensolchem Eifer bemühte er sich trotz seiner Unmusse um Bildung und um den Umgang mit gelehrten Männern. Du, als würdiger Sohn eines solchen Vaters, sollst ebenfalls auf diese Dinge Deinen Sinn richten.

Auch für Platon ist die musische Bildung das erste Element bei der Erziehung der Wächter. In gleicher Absicht machten die Dichter den Hermes zum Bruder des Ares, und es zeigt sich, dass nichts ohne Vernunft existieren und seinen Anfang nehmen kann.

Wenn Du also die Bildung nicht verachtest und nicht mir gegenüber schweigst, nimm meine Worte zu Herzen! Ein Beweis, dass Du dies tust, soll es sein, wenn Du mir nun zuerst schreibst. Denn ich habe Dir als erster die Elemente der Bildung beigebracht, aus Sorge um Dich und aus Liebe zu Deinem Vater.

Τῷ Φιλανθρωπηνῷ

Constantinopoli(?), 1336, autumno.

Ἀρά σοι τῶν Ἑσπερίων ἐπὶ τὰ Ἑῷα μετακεχωρηκότι καὶ συστρατηγεῖν τῷ πατρὶ καὶ παρακινδυνεύειν ἠναγκασμένῳ λόγων παιδεῖαι καὶ Μουσῶν ἀγῶνες καὶ τὸ κατὰ φιλοσοφίαν δὲ κράτος δεύτερα παρὰ πολὺ νομίζεται; ἢ πόθεν οὕτω μακρὰν ἄγεις λήθην ὧν τε φοιτᾶν <εἰς>
5 ἡμᾶς κατάχρεως ὢν ἀνομίλητος ἐς τοσοῦτον διατελεῖς τοῖς γράμμασιν, ἔτος τοῦθ᾽ ὅλον ἐς Λέσβον, ἐς Φιλαδέλφου στρατηγικῶς ταττόμενος, καὶ ὧν — μείζονος κηδεμονίας τεκμήρι᾽ ἄττα σοι παρεχόμενοι — μεγάλων πραγμάτων ὑπηγορεύκαμεν ὑποθήκας; καὶ γὰρ ἐκεῖν᾽ ἔφαμεν ἃ κἂν πατὴρ αὐτὸς κἂν μήτηρ κἂν ὁ τουτωνὶ μείζων εἰς κηδεμονίαν σοι καταστάς.

10 ἀλλ᾽ ἂν καὶ Θεμιστοκλεῖ τοῦτ᾽ ἐδόκει, καὶ ταῦτ᾽ ἐν μέσοις ἐχομένῳ κακοῖς τῶν ἐπιπεσόντων βαρβάρων, καὶ τῶν αὐτῶν ἴσως πρὸς οὓς

6 Siehe oben S. 401 Anm. 2. 11 τῶν αὐτῶν die Türken, nach dem byz. Sprachgebrauch Πέρσαι.

μάλα σὺ διαγωνίζῃ τανῦν κακῶν ἐξ ἄντα ποιῆσαι τὴν ἡμετέραν πατρίδα ὥσπερ ἐκεῖνος τὴν Ἀθηναίων. ἀλλὰ καί τις ἦν λόγος τῷ ἥρωϊ, οὐχ ὅπως κατὰ χεῖρα πάντων εἰ οἷόν τε περιγίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά γε καὶ
15 κατὰ τοὺς λόγους αὐτούς, καὶ τούτῳ μᾶλλον τῷ μέρει ἢ ἐκείνῳ τὰ τῆς νίκης ἀνιστᾶν τρόπαια. πότε γὰρ ἄλλοτε ἢ τότε χρησμῶν ἀξυμφανῆ διάνοιαν λέλυκεν, ἁπάντων μὲν ξυλίνῳ τείχει τὸ σώζεσθαι τιθεμένων, ὁ δὲ ναυσὶ μόναις τῶν ἄλλων γε μηχανῶν;

καὶ τί λέγω Θεμιστοκλέα ἤ τινα τῶν κατ' ἐκεῖνον ἀνθρώπων; ὁ
20 δὲ σὸς οὗτος πατήρ, ὃν ἐπ' εὐτυχίᾳ Ῥωμαίων ὁ μέγας ἐθρέψατο βασιλεὺς καὶ κρεῖττον ἢ κατὰ Θεμιστοκλέα ἐξήσκησεν, ἐπὶ δυστυχίᾳ δ' ἀπέβαλεν, βασκάνου δαίμονος πειραθέντος, ἄλλο τι ἢ λόγους ἦν ποιούμενος προὔργου καὶ τὰ λογίων; « καὶ ταῦτα πότε » προσθείη τις ἄν· ἐπειδὰν πόλεμον τὸν μὲν ἐνίκα, εἰς δὲ τὸν παρεσκεύαστο καὶ ἄλλον διενοεῖτο
25 καὶ ὁ μέν τις αὐτῷ τῶν βαρβάρων ἧκεν αὐτόμολος, ὁ δ' εἶξε βίᾳ καὶ ἕτερος αἰχμῆς ἔργον ἦν καὶ ἄλλος πόρρωθεν διεπρεσβεύετο πρὸς αὐτόν, ἔστιν δὲ καὶ ὃν ἄν τις εἶδεν ἀντὶ νίκης τὴν φυγὴν ἀγαπῶντα καὶ ὅτι περ ἀφύκτους χεῖρας διέδρα, τοῦτο δὲ καὶ πάνυ τι μέγα κέρδος τιθέμενον. προσέτι ἐπειδὰν ἄστεα μὲν τοσάδε ⟨ὁ⟩πηλίκη δ' ἐν χώρᾳ ἡ μέν τις ὑγρὰ
30 καὶ ναυάρχῳ μᾶλλον ἁλῶναι προσήκουσα ἢ στρατηγῷ, ἡ δὲ κατὰ σχῆμα
f. 25v ἁρμοζομένη τούτῳ προσέρρει, ἵν' οἶμαι †κατὰ ἀριστέα† ‖ πιθανώτερον ἐξυμνοίη, ὁπότε καὶ ἡ μὲν εἴχετο, ἡ δ' ἠλπίζετο, περὶ δὲ τῆς ἀγὼν οὐ φαῦλός τις ἦν, οὐχ ὅπως μὴ ἐλέγξειε τὸν στρατηγὸν εὐτακτοῦντα — πολλοῦ γὰρ ἔδει ᾧ γε τὰ τῆς νίκης ὁποίπερ ὁρμήσειεν ἀεὶ συνεξώρμα
35 καὶ συμπαρετάττετο — ἀλλ' ὅπως καὶ νικῶντι τὰ τῆς μεγαλοπρεπείας πάρεργα μηδαμῶς τοῦ φρονήματος ὑφειμένα, ὅπερ ἄλλοις ἔσθ' οὐ συμβαῖνον ἐπίσταμαι ἐπὶ καρτεραῖς μάλα ταῖς μάχαις χρωμένοις τοῖς στρατηγήμασιν.

εἰ δὲ τὸν οὕτω μὲν οὐδ' ἀναπνεῖν σχολάζοντα ταῖς κατὰ πόλεμον
40 εὐτυχίαις ὅμως σπουδή τις εἶχε καὶ τῶν λόγων ἔχειν ἀσχόλως καί τε

22 βασκάνου δαίμονος πειραθέντος in marg. adi. 23 λογιῶν cod. 29 πηλίκη cod. 31 τούτῳ προσέρρει in marg. adi. 36 ὑφειμένου cod.

20 μέγας βασιλεύς Andronikos II. (siehe S. 400 Anm. 1). 22 ἀπέβαλεν a. 1295, cf. Pach. II 226,5-229,8 und oben S. 383 28 ἀφύκτους χεῖρας PINDAR Ne. I 45. 29 ὑγρά z. B. die Festung Δύο Βουνοί, deren Eroberung PLANUDES, *ep.* 119 schildert. 31 κατὰ ἀριστέα siehe oben S. 397 Anm. 3.

τῷ μὲν τῶν ἐλλογίμων ἀεὶ συνεῖναι ἐθέλειν, ᾧ δὲ οὐκ εἶχεν ἐπιστολαῖς πόρρωθεν συντυγχάνειν καὶ αὖ ἐν τῷ μέρει δέχεσθαι, ὕμνους μονονοὺ ἐπὶ συχνοῖς τισι τροπαίοις ἀναγραφούσας, σέ τοι τὸν ἐν ἐλπίσι μὲν ἔκ γε τοῦ εἰκότος καὶ τοῖς ὁμοίοις τῶν ἔργων τηλικοῦδε πατρὸς υἱέα γνω-
45 ρίζεσθαι, ἠρεμοῦντα δ' ὁποσονοῦν καὶ τό γε μεγαλουργὸν τῶν πραγμάτων οὐ πολύ γ' ὕστερον ὑπισχνούμενον παραιτήσεταί τι τῶν πάντων μὴ πρὸς τοῖς λόγοις τὸν νοῦν ἔχοντα καὶ τοῖς κατ' αὐτοὺς βιοῦσι;

καὶ τίς ἄρ' ἐς τοσοῦτον ἢ λόγοις ἐχθρὸς ἢ σοὶ φήσειεν ἄν; καίτοι καὶ Πλάτων αὐτὸς μουσικῇ πρῶτον κοσμεῖν τὴν τῶν φυλάκων ψυχὴν
50 βούλεται ὡς δὴ τὰ μάλιστα προσῆκον κατὰ τόδε τὸ μέρος τάς γ' ἐπισφαλεῖς τοῦ θυμοῦ ῥυθμίζειν κινήσεις. δέος γὰρ μὴ καθάπαξ τοῖς ἤθεσιν ἀγριαίνοντας ἀπολαβὼν οὗ μὴ δεῖν λάθῃ καταστήσας τῇ πόλει θῆρας ἀντὶ φυλάκων. ἢ τίνι λόγῳ καὶ τὸν Ἑρμῆν ἀδελφὸν Ἄρεως τάττουσιν οἵ τε μῦθοι καὶ ποιηταί, εἰ μὴ γνώμην εἶχον τοὺς αὐτῷ προσανέχοντας
55 εἶναι φίλους τοῖς καθ' Ἑρμῆν τὸν βίον προστησαμένοις; εἰ δὲ καὶ τὸ καθ' ἡμᾶς τουτὶ ζῶον θυμῷ λόγον ἔχει σύντροφον ἐς ἀεὶ καὶ ποιητὴς δὲ ὑμνῶν τινα ἔφη μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρακτῆρα τε ἔργων, ἧπου δείκνυσι κατὰ παντός γε τῶν ὄντων μὴ ἂν εἶναί τι δύνασθαι λόγου χωρὶς μήτ' ἀρχὴν τὸ παράπαν γίγνεσθαι.

60 οὐκοῦν εἰ καὶ σὺ βουλόμενος ὑπὲρ καπνοῦ θεῖναι λόγους, ὥς γε τοῦτ' εἰκάζειν παρέχεις, πρὸς ἐμὲ σιγᾷς καί σοι τοῦ λοιποῦ ἔρις τε φίλη πόλεμός τε μάχαι τε ὥσπερ τις ἔφη τῶν δυνατῶν εἰς Ἀχιλλέα, μνῶ τῆς πρόσθεν μελέτης. τεκμήριον δὲ εἰ πρὸς ἐμὲ πρῶτον ἐπιδείξαις γράμμασιν, ἵν' αὐτῷ τούτῳ καὶ τὸ δίκαιον σώζῃς. καὶ γὰρ ἐγώ σοι
65 πρῶτος ὥς γε ὁρῶν καὶ τὰ κάτεργα τοὺς λόγους τυγχάνω ὑπιτιθέμενος, κηδεμονίας ἕνεκα τῆς πρὸς σὲ καὶ τοῦ φιλεῖν μάλιστα τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις καὶ σὸν δηλαδὴ πατέρα.

---

56 λόγον ἔχοι cod. 65 ὥς γε ὁρῶν in marg. adi.

---

41 ἐπιστολαῖς πόρρωθεν z.B. die Briefe des Maximos Planudes. 50 Plato, *res. publ.* 376 e. 53 ἀδελφόν Belege für diese mythologische Verbindung geben die literarischen Hilfsmittel nicht. 56 ποιητής Homer, *Il.* 9,443. 60 ὑπὲρ καπνοῦ cf. Hesiod. *Op.* 45 und 629 (jedoch in der konkreten Bedeutung). 61 *Il.* 1,177.

APPENDIX III

Predigt des Metropoliten Makarios Chrysokephalos
(zu S. 27-29)

Fontes: Vat. gr. 1597, ff. 199r-200v (V)
Par. Coisl. gr. 106, f. 104r-v (C)
Codex Patmiacus nunc perd. (P)

Ταῦτα ἀκούσατε, ταῦτα θεάσασθε νῦν ὑμεῖς, οἱ ἐκ δυσμῶν ἀφιγμένοι καὶ τῆς μεγαλοδόξου καὶ βασιλικωτάτης πόλεως, οἱ πολλάκις μὲν βοηθήσαντες πολεμουμένοις ἡμῖν, — μαρτυρήσω γὰρ ὑμῖν καὶ ἀνακηρύξω λαμπρῶς τὴν ἄνωθεν εὐσέβειαν καὶ ἀποδώσω χρεωστικῶς ὡς
5 ὄφλημα δίκαιον τὴν εὐχαριστίαν —, νῦν δὲ τῆς παρ' ἡμῶν βοηθείας δεόμενοι, ἣν καὶ ἀντεισάγομεν γνησίως, ὡς ἑνὸς σώματος διτταὶ χεῖρες ἀλλήλαις ἐπικουροῦσαι καὶ πρὸς τὰ βαρύτερα τῶν ἔργων ἀλλήλαις ἐπικουφίζουσαι, ἀκούσατε τοίνυν, παρακαλῶ, καὶ μὴ ἀπαξιώσητε τοῖς ἀκολουθοῦσι Χριστῷ συνέπεσθαι, ἀλλ' ὡς θρέμματα τοῦ Λόγου, ὡς
10 πρόβατα τῆς δεξιᾶς παραστάσεως, τῆς τοῦ καλοῦ ποιμένος φωνῆς ἀκούσαντες μαρτυρούσης ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι μεθ' ἡμῶν ἀκολουθήσατε τῷ ὑπὲρ τῆς πάντων ἐνανθρωπήσαντι σωτηρίας καὶ ὑπὲρ τῆς οἰκουμενικῆς σταυροθέντι συμφωνίας ἵνα κατὰ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες εἰς μίαν πίστεως ὁμολογίαν συνελ-
15 θόντες δοξάσωμεν καθαρῶς τὴν ἁγίαν Τριάδα καί, ὡς ἐκ τῶν θεολόγων μαθητῶν καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Θεοῦ λόγου ἐδιδάχθημεν, καὶ λατρεύσωμεν καὶ θεολογήσωμεν.

Ναί, πρὸς τῆς Τριάδος αὐτῆς, πρὸς τῆς ἀληθείας τοῦ καθ' ἡμᾶς Λόγου, πρὸς τῶν φρικτῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων καὶ τῆς ἐνδόξου
20 ἀναστάσεως συνέλθωμεν καὶ συμβῶμεν ἀλλήλοις. μὴ μείνωμεν εἰς

---

1 νῦν om. C. 1 ἀφιγμένοι] καί om. P 12-14 τῷ ὑπὲρ – τὸ ἀρέσκον αὐτῷ om. C 18-30 om. C 18 αὐτῆς] καὶ P.

---

10 cf. MATH 25,33. 20 « wollen wir nicht bleiben, indem wir auch in Zukunft in Ephraim und Juda geteilt sind, sondern kehren wir aus der jetzt von den Ungläubigen bewirkten Gefangenschaft wie aus einem Babylon zurück und werden zu einem einzigen Volk!... ».

Ἐφραὶμ τοῦ λοιποῦ καὶ τὸν Ἰουδὰν μεριζόμενοι, ἀλλ' ὡς ἐκ Βαβυλῶνός τινος τῆς νῦν ἐνεργουμένης ὑπὸ τῶν ἀθέων αἰχμαλωσίας ἐπανερχόμενοι, εἰς λαὸν ἕνα γενώμεθα Θεῷ περιούσιον, Ἀνατολή τε καὶ Δύσις, εἰς ἐκλεκτὸν Ἰσραὴλ συναφθῶμεν καὶ ὑφ' ἑνὶ ποιμένι καὶ ὁδηγῷ, τῷ σωτῆρι,
25 ἑαυτοὺς ἀδελφικῶς καταστήσωμεν καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ τὴν ἐπουράνιον ἑαυτοῖς οἰκοδομήσωμεν ἧς τὰ τείχη ἐπὶ τῶν χειρῶν Κυρίου ἐζωγράφηται καὶ οἱ θεμέλιοι ἐν ταῖς παλάμαις αὐτοῦ ἐνίδρυνται, εἰς ἣν ἐνῆλθεν ἔτι μένων ἐν σώματι Παῦλος καὶ ἣν Ἰωάννης ὁ ἀγαπημένος οὗτος ἐξ οὐρανοῦ καταβαίνουσαν ἐθεάσατο — εἴγε κατάβασιν προσήκει νοεῖν τὴν συγκα-
30 τάβασιν — ἵνα ῥαδίως εἰσοικισθῶμεν.

Ναί, Τριὰς ἁγία καὶ προσκυνητὴ καὶ τελεία καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς ἔφορε θεοσοφίας, ὁδήγησον πάντας εἰς τὸ σὸν θέλημα, εἰς μίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, τὰ πέρατα σύναψον, εἰς μίαν πίστεως συμφωνίαν τὴν οἰκουμένην σύναγε, καὶ φύλαξε τὴν πόλιν σου ταύτην εἰς ἣν ἵσταται νῦν
35 δογμάτων ἀσφάλειαν, ἑδραίαν καὶ ἀκλόνητον, ἔργοις καὶ λόγοις, μεγαλύνουσάν σε τὸν θεὸν καὶ πατέρα καὶ τὸν ἐκ σοῦ γεννηθέντα μονογενῆ υἱὸν καὶ τὸ ἐκ σοῦ ἐκπορευόμενον πανάγιον πνεῦμα, τὸν ἕνα ἐν Τριάδι θεόν, τὸν μόνον ἀληθινὸν καὶ ἀΐδιον, τὸν μόνον δημιουργὸν τοῦ παντὸς τοῦδε καὶ συνοχέα. σκέπασον τὴν ποίμνην σου ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν
40 πτερύγων σου καὶ ἀξίωσον αὐτὴν ἱερῶς σοὶ προσάγειν τὴν ἄπταιστον ὁμολογίαν καὶ εὐάρεστον λατρείαν, νῦν τε κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν σύμπαντα τοῦτον καὶ ἑξῆς εἰς τὴν ἀπέραντον καὶ μακαρίαν ζωήν, ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ αἰώνιος βασιλεία καὶ τὸ ἀτελεύτητον κράτος καὶ σοὶ πρέπει τιμή, δόξα καὶ προσκύνησις νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

25 καταστήσωμεν ἀδελφικῶς P 35 μεγαλυνουσίαν P.

24 Is. 42,1 25 *Hebr.* 12,22. 26 Is. 49,16. 28 Cf. *Korinth.* 2,12. *Offenb.* 3,12 und 21,3,10. 35 Cf. *Ps.* 68,31.

APPENDIX IV

Inventar der Bibliothek des Klosters der Θεοτόκου τῆς Σκοτεινῆς in Philadelpheia und seiner Metochia aus dem Jahr 1247 (zu S. 38).

Πρῶτον τὰ τῆς ἐκκλησίας [1]

Εὐαγγέλιον κεκοσμημένον καθημερινόν.
Τετραευαγγέλια τέσσαρα.
Ἕτερον εὐαγγέλιον Κυριακοδρόμιον.
Κατὰ Ματθαῖον πρῶτον καὶ δεύτερον ἑρμηνευομένον.
Ἕτερον κατὰ Ματθαῖον δεύτερον.
Ἕτερον εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην ἐκλογάδην.
Τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια διὰ τοῦ Βουλγάριας ἑρμηνευμένα.
Ἑξαήμερος τοῦ Χρυσοστόμου.
Ἕτερον τοῦ μεγάλου Βασίλειου.
Ἕτερον τοῦ αὐτοῦ.
Ἀπόστολοι, βιβλίον καθημερινόν.
Προφητεία.
Στιχεράριον νεόφωνον.
Ὀκτώηχος.
Παρακλητικὴ διάκονος.
Συναξάριον.
Εἱρμολόγιον.
Κονδακάρι.
Ἄλλο ἔχον τὰ Ἐξαποστειλάρια τοῦ ὅλου χρόνου.
Τριῴδιον.
Πεντηκοστάριον.
Τυπικὰ δύο.
Σχηματολόγιον περιέχον τὴν ἅπασαν ἀκολουθίαν τῆς κηδείας.
Μηνεῖα τῶν δώδεκα μηνῶν.
Μετάφρασις βιβλίου, ὁ Σεπτέμβριος.
Ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ μηνός.
Ἑτέρα, ὁ Ὀκτώβριος.

[1] Eine Aufzählung nichttheologischer Bücher findet sich im Testament nicht.

Ἑτέρα τοῦ Νοεμβρίου μηνός, ἡμίσεια.
Ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ περιέχουσα καὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος τὸν βίον.
Ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἀρχομένη ἀπὸ τῆς πεντεκαιδεκάτης τοῦ δευτέρου.
Ἑτέρα ἀρχομένη ἀπὸ τῆς πεντεκαιδεκάτης τοῦ αὐτοῦ.
Εὐαγγέλια λιτὰ δύο.
Χρυσοστομικὸν βιβλίον, οἱ Μαργαρίτες.
Τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἕτερον ἔχον ψαλμοὺς ἑρμηνευμένους καὶ διαφόρους λόγους.
Θεολογικὰ βιβλία δύο.
Κατηχήσεις τοῦ Στουδίτου.
Ὁ Κλίμαξ.
Ἐπιστολαὶ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἑρμηνευμέναι.
Ἑτέρα πρὸς Ἐφεσίους ἑρμηνευμένη.
Αἱ Πράξεις ἑρμηνευμέναι.
Ἕτερον βιβλίον, αἱ αὐταί.
Βιβλίον ὁ Δωρόθεος ἔχον καί τινα κεφάλεια τοῦ Μάρκου.
Βιβλίον οἱ Ἀνδριάντες, ἔχον καί τινας λόγους τοῦ Θεολόγου.
Ἕτερον βιβλίον περιέχον τὸν Κλίμακα, τὸν Πανδέκτην καὶ τὰ Ἀσκητικὰ τοῦ μεγάλου Βασιλείου.
Ἕτερον ὁ Κλίμαξ.
Ἕτερον βιβλίον ὁ Πανδέκτης.
Βιβλίον περιέχον τὸν βίον τοῦ θείου Χρυσοστόμου.
Ἕτερον Χρυσοστομικὸν ἔχον διαφόρους λόγους.
Βιβλίον ὁ Βαρλαάμ.
Βιβλία τοῦ ὁσίου Ἐφραίμ, πρῶτον καὶ δεύτερον.
Βιβλίον ἔχον τῆς ὁσίας Μαρίας τὸν βίον, καὶ ἄλλους λόγους διαφόρους.
Γεροντικὸν βιβλίον βαμβακερόν.
Ψαλτήριον ἑρμηνευμένον.
Βιβλίον βαμβακερόν, ἔχον διαφόρους λόγους καὶ λόγον περὶ τῶν σεπτῶν εἰκόνων.
Ψαλτήρια πέντε.
Ψαλτήριον μονομαχ⟨. .⟩.
Βιβλίον περιέχον τὴν ἅπασαν ἀκολουθίαν τῆς ἑορτῆς.
Βιβλίον ἕτερον περιέχον κανόνας τινῶν ἁγίων.
Βιβλίον ἄλλο περιέχον τὸν βίον τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου καί τινων ἁγίων.
Κονδάκια τρία τοῦ Χρυσοστόμου.
Ἕτερα τρία τοῦ μεγάλου Βασιλείου.
Προηγιασμένη.
Ἕτερα.

Handschriftenbestand des Methochion τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου:

Εἰσὶν καὶ ἐν τῷ Μετοχίῳ.
Βιβλίον μηναῖον ἐν ᾧ Σεπτέμβριος καὶ ὁ Ὀκτώβριος.
Ἕτερον βαμβακερόν περιέχον μῆνας ἕξ.
Ἕτερον ὁ Μάρτιος.
Ἕτερον ὁ Ἀπρίλιος.
Ἕτερον ὁ Μαίος.
Ἕτερον ὁ Ἰούνιος.
Ἕτερον ὁ Ἰούλιος καὶ ὁ Αὔγουστος.
Ἕτερον ὁ Ὀκτώβριος.
Εὐαγγέλιον Κυριακοδρόμι.
Ἀπόστολος λιτός.
Προφητεία.
Στιχεράριον.
Τυπικόν.
Εὐχολόγιον.
Ψαλτήριον.
Συναξάριον μηνῶν ἕξ.
Τριῴδιον.
Κονδάκιον χρυσοστομικόν.
Ἔστι μὲν τῇ μονῇ περιέχον τὰ θεοτόκια τοῦ ὅλου χρόνου καὶ μετάφρασις καλοκαιρινή.

Handschriftenbestand des Metochion ἐν τῇ ποταμίᾳ τοῦ Αὔλακος (1):

Ἐν τῷ Μετοχίου τοῦ Αὔλακός εἰσι ταῦτα·
Ἑορτολόγιον βαμβακερὸν μηνῶν ἕξ.
Ἕτερον βέβρανον δι' ὅλου τοῦ χρόνου.
Τυπικόν.
Ψαλτήριον.
Ὀκτώηχος.
Παρακλητική διάκονος.
Ἑτέρα μικρά, βαμβακερή, ἔχουσα διαφόρους κανόνας.
Προφητεία.
Ἀπόστολος.
Κονδάκι χρυσοστομικόν.

(1) Zur Lokalisierung siehe die Bemerkungen oben S. 386 Anm. 3.

Handschriftenbestand des Metochion εἰς τοὺς Ἁγίους (1):

Εἰσὶ καὶ βιβλία ταῦτα ἐν τῷ Μετοχίῳ τῶν Ἁγίων·
Τὸ εἰς τὰ ἅγια Εὐαγγέλια Κυριακοδρόμιον.
Ἀπόστολος.
Εὐχολόγιον.
Ὀκτώηχος.
Παρακλητική.
Ψαλτήριον.
Τριῴδιον.
Προφητεία.
Στιχεράριον παλαιόφωνον.
Μηναῖον Σεπτέμβριος.
Ὁ Σεπτέμβριος ὁ ἕτερος.
Ὁ Μάρτιος καὶ ὁ Ἀπρίλιος.
Ἕτερος ὁ Μαίος καὶ ὁ Ἰούνιος.
Στιχεροκαθιστάριον.
Κονδάκιον τοῦ θείου Χρυσοστόμου καὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου.
Τυπικόν.
Εἱρμολόγιον.
Κονδακάριον.
Σχηματολόγιον.
Βιβλίον, οἱ Μαργαρίτες.

(1) Dieser Ort wird in der schon oben S. 386 Anm. 3 zitierten *Historia de expeditione Friderici imp.* p. 73 lin. 7 genannt: « *venimus ad Ayos civitatem, ubi SS. Cosmas et Damianus martyrio coronati fuerunt, ubi et dietavimus* ». Nach der *Historia Peregrinorum*, ed. A. Chroust, MGH, Scriptores rer. Germ. NS 5, p. 154 lin. 15 ist der Ort westlich von Sardes gelegen und wird vom Herausgeber mit dem heutigen Mermere identifiziert: « *venerunt ad urbem dictam Agyos, ubi Cosmas et Damianus fuerunt martirio coronati, et praecedentes ad aliam civitatem que vocatur Sardis, inde etiam digressi ad urbem Philadelfiam accesserunt* ».

Una croce bizantino - slava di legno scolpito nel tesoro della basilica di San Pietro a Roma

Comunicazione presentata al Convegno Storico Interecclesiale di Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969

Da qualche tempo si trova nel tesoro della basilica di San Pietro in Vaticano una grande croce di metallo prezioso e di cristallo di rocca, nel centro della quale si trova una grande lunetta ugualmente di cristallo di rocca: chiusa e sigillata. In questa lunetta è appesa una croce scolpita di legno con molte figure e lettere. Le iscrizioni sono fatte in lingua paleoslava.

Di questa croce si è già occupato l'allora Mons. Michel d'Herbigny in occasione del Secondo Congresso Internazionale per le Scienze Bizantine, tenuto nel 1927 a Belgrado. In quella occasione fu aperta col permesso dato in scritto dall'allora Papa Pio XI°, la lunetta e studiata la croce — ma non furono studiate né le due lamine che la circondano né l'iscrizione fatta in lingua greca nel loro esterno né quella su di un'anello che probabilmente una volta era il primo membro di una catena, dalla quale pendeva la croce. A. Frolow pubblicò nel 1961 a Parigi un libro « La relique de la vraie Croix, recherches sur le développement d'un culte », in cui, alla p. 616, sotto il numero 999, si occupa della nostra croce nella sua abituale maniera di maestro.

Sembra niente di meno opportuno di occuparsi un'altra volta di questo oggetto, anzitutto perchè sarà possibile di apportare elementi finora, mi sembra, non considerati per la valutazione culturale e la datazione di esso.

Per questo scopo sarà utile fare prima una descrizione quanto più completa sarà possibile di tutto questo complesso, e dopo proporre una risposta alla questione da dove sarebbe venuta al



Figura 1



Figura 2



Figura 3



Figura 4

Vaticano e per quale motivo sarebbe stata portata dall'Europa Orientale o Sud-Orientale a Roma.

Arriviamo in tal maniera anche alle due parti di questa comunicazione.

La prima parte sarà una descrizione dettagliata della croce, come la vediamo oggidì.

Parte I

Descrizione della croce

1. – *La croce metallica, detta « di palazzo »* (fig. 1)

Se qualcuno vuole studiare la croce di legno di origine slava, non può non occuparsi anche della croce nel centro della quale si trova l'oggetto dei suoi studi.

Questa croce ha tre parti distinte: la croce colla sua punta, la lunetta e il piedistallo. Non ci sono stati accessibili documenti in iscritto sulla provenienza di questa croce. Siamo dunque costretti di contentarci dei risultati di un'attenta autopsia.

Sulla testimonianza di uno dei migliori gioiellieri di Roma, il Signor Bulgari, tutta questa croce è opera romana eseguita « fra l'inizio e la prima metà del secolo sedicesimo ». Il materiale del quale è fatta, è argento dorato e cristallo di rocca. Insieme col piedistallo, che è molto più recente, è alta 102,5 cm. La croce sola misura 64,6 cm; finisce con una punta forte per essere inserita in un'asta e, così portata in processione; sulla parte inferiore della punta è da ambedue i lati inciso l'ombrellone e le tre lettere S.P.S., cioè: « Sacri palazzi apostolici », come p. esempio negli affreschi della Sala Ducale nel Vaticano. La croce è larga nei bracci 57,3 cm.

Nel mezzo della croce c'è una grande lunetta convessa con testa di cristallo di rocca, dal diametro di 10,3 cm. Il centro della lunetta è da ambedue le parti piano per l'estensione di 7,5 cm.

Nel vano di questa lunetta si trova la croce di legno, della quale ci occupiamo in queste pagine. Essa è attaccata alla lunetta con quattro fermagli di metallo.

Il piedistallo di marmo, che imita alcuni monti, pel momento non ci interessa.

2. – *La croce scolpita di legno, come si presenta oggidì*

a. – *Il legno stesso.*

Probabilmente nell'anno 1926 la lunetta fu aperta e venne tolta la croce di legno per scopi di studio. Dopo lo studio, la croce fu rimessa, e la lunetta fu chiusa sotto una fine cordicella e sigillata. Non ho tentato di avere dal Sommo Pontefice il permesso di aprirla un'altra volta. Un confronto delle fotografie scattate nel 1926 con quelle fatte di recente ne mostra l'identità. Le fotografie moderne sono ingrandite e in parte più chiare delle altre. Le misure della croce sono prese dall'originale. Esse sono le seguenti:

La croce intera è lunga: cm 7,7.
è larga alla sommità: cm 2,0.
il braccio superiore è lungo: cm 2,0.
il braccio trasversale:
d'in sù in giù alto: cm 2,0.
da destra a sinistra lungo: cm 3,5.
il braccio inferiore: cm 3,7.

Il materiale: il tipo del legno per il momento non è afferrabile; nel 1926 fu giudicato essere di quercia; potrebbe anche essere di pero selvatico, come lo usano in Russia ancora oggidì per simili scopi.

Fattura: Le figure tutte e gran parte delle lettere sono scolpite nel legno e molte ben fatte; alcune lettere invece sono incise nel legno.

Stato di conservazione: un braccio è staccato e sorretto *in situ* da una lamina, il resto è buono.

b. – *Le lamine di metallo che contornano la croce.*

Attorno al legno della croce ci sono due lamine.

Il materiale: oggidì non è afferrabile.

Stato di conservazione: la lamina interna è in buono stato; la lamina esterna, anche essa in buono stato, è attaccata negli angoli del braccio trasversale alla lamina interna. Due delle quattro tenaglie mancano in una parte, nell'altra parte mancano tutte.

c. – *La collana.*

Due anelli abbastanza pesanti sono attaccati nella sommità della croce alla lamina esterna. Ad uno degli anelli è attaccata un'altra lamina, lunga due centimetri con una iscrizione.

3. – *Le sculture e le incisioni*

a. – *La parte anteriore della croce* (fig. 2).

Nel centro si trova la figura del Cristo crocifisso con quattro chiodi secondo la maniera bizantina. La croce è ben visibile. Ha anche una pedana. Al di sopra della testa del Cristo di legge inciso nel legno il titolo: I.S.Ch.S. La testa è circondata da un nimbo senza croce inscritta. Il corpo del Cristo, scoperto nel mezzo da un panno, è piegato un po' verso destra in una linea lievemente ondulante. Il viso sotto una capigliatura ricca con barba fitta è molto nobile, calmo, di un uomo piuttosto di età matura.

Sotto il braccio destro appare la Vergine, individuata come tale da una iscrizione in greco abbreviata: *Meter.* È addolorata, ma non affranta dal dolore; tiene le mani nascoste sotto la veste. Dietro di lei si vede una delle pie donne. Sotto il braccio sinistro sta San Giovanni chiaramente individuato dalle lettere anche esse greche: IO. Tiene colle mani velate un libro. Dietro di lui appare una persona maschile non meglio individuata. Potrebbe essere un soldato, p. e. San Longino. Ai piedi della croce si vede con qualche difficoltà una testa che guarda in sù; potrebbe essere la testa di Adamo.

Queste figure sono contornate da quattro sculture con iscrizioni slave. Esse sono le seguenti:

Al di sopra della testa del Cristo non si vede la figura del Padre Eterno né si vedono due angeli — ma tre figure senza nimbo vestite alla stessa maniera, sedute ad un tavolo coperto di cibi, con un contegno molto simile fra di loro; evidentemente le tre persone sono i tre ospiti di Abramo. Per i cristiani russi del secolo XV sono queste le tre Persone della Santissima Trinità. Dal tempo di Rublev — il grande pittore russo — queste tre persone erano rappresentate come angeli e perciò l'iscrizione al di sopra delle teste loro suona: Angeli [1].

[1] Per la lettura di questa parola ringrazio il professore F. Dujčev di Sofia.

A destra del Cristo sta con una testa un po' troppo grande, ma molto bene scolpita e un libro nella mano sinistra una, figura maschile non vestita da sacerdote, che è individuata con lettere slave scolpite nel legno π E πι, come un San Pietro.

Sulla parte sinistra sicuramente non sta San Paolo, ma un uomo con barba fitta, capelli abbondanti e attorno alla testa una specie di corona di perle con in mezzo uno zucchetto. La veste è più lunga di quella di Pietro, del quale si vedono i piedi. In mano tiene un oggetto che sorpassa la spalla sinistra e potrebbe essere il ramo di una palma. La scrittura scolpita corrispondente a quella di San Pietro potrebbe essere: Kon = Costantino. Ma rimane difficile spiegare quale Costantino dovrebbe essere.

Sotto i piedi di Cristo si vedono due santi vescovi, ciascuno con un nimbo caratteristico. Sono ornati di vesti liturgiche. Quello di sinistra sembra indicato con lettere slave come Basilio e quello di destra potrebbe essere individuato come: « Zlatoust » = Giovanni Crisostomo. Anche il suo titolo è scolpito in lettere slave.

Altre iscrizioni delle quali parla Mons. d'Herbigny, non ho potuto leggere.

b. – *La parte posteriore della croce* (fig. 3).

Nel mezzo della croce, corrispondentemente alla figura di Cristo dell'altra parte si vede un doppio cerchio nel quale è scolpita la Madonna col Figlio dinanzi. Tiene le due braccia stese colle mani aperte. La sua testa è coperta di un panno. Del Figlio non si vede che la testa, le spalle ed appena il busto. A destra della testa della Madonna è incisa nel legno in abbreviazione greca la parola METER (madre) — a sinistra sta scritto JS — XS come di solito in lettere greche. Queste due figure illustrano il testo di Isaia: (Cap VII 14) « Ecce virgo concipiet et pariet Filium et vocabitur nomen eius Emmanuel ».

Tra i due cerchi è scolpita in alto ed in basso in lettere slave una iscrizione slava presa da un testo liturgico. Non sono che le prima parole del testo interrotte da ogni parte di una serie di rose. Il testo è in onore della Vergine e si canta ogni giorno nella liturgia anche durante la quaresima. Comincia colle parole (tradotte in italiano): « Tu chi sei più onorabile dei Cherubini e più gloriosa dei Serafini ». Nei quattro angoli del braccio trasversale della croce sono scolpiti i simboli dei quattro evangelisti:

a destra in alto la testa molto nobile dell'uomo, in basso quella del leone — a sinistra in alto un'aquila un po' strana — mentre al di sotto si vede il bue.

Al di sopra del cerchio è scolpita la figura di San Nicola, vestito da vescovo coll'omophorion a due croci. Il titolo è scolpito al di sopra della testa ed è scritto in slavo. Il Santo porta il nimbo caratteristico, corrispondente a quello dei santi della parte anteriore. Sembra benedire colla destra mentre tiene un libro colla sinistra velata dal suo vestito.

Sotto la figura della Madonna del «Segno» si vedono tre santi. Primo San Gregorio nimbato con capelli fitti e barba abbondante, che porta una mantia da vescovo ed un omophorion corrispondente con una croce su ambedue le spalle. Al di sotto di lui sono due santi monaci. L'uno si chiama Sergio e l'altro Nikone. Sono ambedue barbuti con mantelli semplici e fronti alte. Il santo monaco Sergio non può essere altro che San Sergio di Radonež, abbate del monastero della Santissima Trinità nel principato di Mosca, come mostra chiaramente L. Mirkovic [1]. Morì nel 1392 e fu canonizzato nel 1452. Il monaco Nikone è il successore di San Sergio come abbate dello stesso monastero e morì nel 1426. Non risulta che sia stato canonizzato dalla Chiesa ufficiale moscovita. Sarà stato stimato nel suo monastero come santo e perciò porta anche lui, come il suo maestro, il nimbo dei Santi.

4. – *Il contorno della croce* (fig. 4)

a. – *Le due lamine attorno alla croce.*

Attorno al legno della croce si trovano due lamine di metallo. L'una serve soltanto a mantenere al suo posto un braccio della croce che si è staccato — almeno in parte — dal resto. Questa lamina ha uno scopo puramente pratico ed è priva di ogni valore documentario.

La seconda lamina invece è di valore storico. Contiene un'iscrizione in lingua greca, in maiuscola unciale. Le lettere sono scavate nel metallo col bulino. Sul fondo della cavità c'è della materia di colore blu scuro come smalto; Il tutto fa un'impres-

[1] L. Mirkovič, *Krst u riznici crkve Sv. Petra u Rima,* in: *Bogoslovlje,* Bd. V, H. 2, pag. 112-122.

sione molto più nobile di quanto non appaia dalla fotografia scattata attraverso il cristallo di rocca in parte piano ed in parte convesso. Sulla foto l'iscrizione stessa non è neanche leggibile. Anche letto dall'originale, causa la convessità della lunetta, il testo corrisponde soltanto relativamente alla verità. Suona:

Μεριδιον του τιμιου και ζωοποιου ξυλου του Σωτηρος ΙΥ ΧΥ.

Questo è un testo preso dalla liturgia, p. e. della festa dell'esaltazione della Santa Croce nel mese di settembre. Appare chiaro che questo testo greco colla sua lamina fu posteriormente aggiunto alla croce di legno.

b. – *Gli anelli di una catena.*

La lamina esterna con tutto il suo prezioso contenuto è attaccata ad una collana della quale ci sono conservati soltanto due anelli abbastanza pesanti e rozzi. La catena serviva a suo tempo evidentemente per portare la croce al collo. Su uno di questi anelli si trova una piccola lamina trasversale con una iscrizione fatta alla stessa maniera di quella della lamina esterna. Contiene soltanto le quattro lettere della sigla del Cristo J.S – Ch.S. fra tre rose.

Non mi è stato possibile vedere sulla croce altre lettere, come le avrebbe voluto vedere Mons. Michel D'Herbigny nel 1927 nella sua relazione al Secondo Congresso di Bizantinologia a Belgrado.

Parte II

Valutazione storica della croce

Nella prima parte di questa nostra relazione abbiamo descritto la croce del Tesoro della Basilica di San Pietro nel modo più accurato possibile. Sorge evidentemente la questione quando e da dove sia venuta a Roma.

Bisogna dire che per rispondere a questa questione, documenti scritti non esistono. Ed anche pochi autori si sono finora occupati di questo oggetto. Ne abbiamo già nominati alcuni fra di loro

Mons. Michel d'Herbigny (1), A. Frolow (2), L. Mirkovič (3). Ne ha scritto anche Ch. Rohault de Fleury (4), Anton de Waal (5) e — come primo — così che il suo libro sia piuttosto un documento storico che scientifico — Angelo Rocca da Camerino (6). Anche nel dizionario del Moroni (7) si trovano alcuni accenni.

Oggidì non bisogna più disputare se la croce di legno sia stata scolpita nei Balcani e di colà portata a Roma. Lazar Mirkovič ha provato in maniera esauriente che non proviene dalla odierna Jugoslavia, ma dalla Russia. Mi sembra che la croce stessa dimostri questa tesi, anche senza tante indagini liturgiche e archeologiche.

Sembra evidente che la croce sia opera della seconda metà del Quattrocento, prodotto dallo spirito religioso del monastero della Santissima Trinità di Radonež, località che oggidì è chiamata Zagorsk nelle vicinanze di Mosca(8). I due Santi Igumeni Sergio e Nikone, veneratissimi dal popolo moscovita non meno che dalla famiglia principesca, visibili in basso sulla parte poste-

(1) M. D'HERBIGNY, *Quelques sujets d'études pour les byzantinistes yougoslaves à Rome*, in: *Deuxième Congrès international des études byzantines*, Belgrad 1927; Belgrad 1929, pag. 1-14, tav. VIII-XII.

(2) A. FROLOW, *La relique de la vraie croix, Recherches sur le développement d'un culte = Archives de l'Orient chrétien*, tom. VII, Parigi 1961, n. 141, pag. 239; n. 999, pag. 616.

(3) L. MIRKOVIČ, *Krst u riznici crkve Sv. Petra u Rimu*, in: *Bogoslovlje* Bd. V, n. 2, Belgrad 1930, pag. 112-122.

(4) CH. ROHAULT DE FLEURY, *Mémoire sur les instruments de la passion de N.S.J.C.*, Paris 1875, pag. 86-88.

(5) A. DE WAAL, *Die antiken Reliquiare der Peterskirche, Römische Quartalscrift*, tom. VII, 1893, pag. 252.

(6) F. ANGELO ROCCA CAMERTE, *De particula ex pretioso et vivifico ligno Sacratissimae crucis Salvatoris Jesu Christi desumpta sacris imaginibus et elogiis eodem ligno incisis insignita, et in apostolico sacrario asservata commentarius*.. Romae 1609. Nella copia della Biblioteca Vaticana segnata *Arch. Cap. S. Petri in Vatic.*, *Stamp.* 223, è acclusa una tavola riproducente l'incisione della croce, eseguita da G. Bianchi, certamente dopo il 1840.

(7) MORONI, *Dizionario*, art. « Croce Vera » vol. XVIII, pag. 235.

(8) Sullo studio d'arte del legno scolpito esistente in quel tempo nel monastero della Santissima Trinità e sull'opera del capo di questa « scuola », certo monaco Ambrosio, si possono leggere pagine interessanti nel libro di T. B. NIKOLAEVA, *Drevnerusskaja melkaja plastika XI-XVI vekov*, Moskva 1968, pag. 28-32.

riore, lo indicano chiaramente. Una conferma definitiva l'apportano i tre angeli della parte anteriore — se questa lettura è giusta — come mi sembra che sia. Il più noto pittore autenticamente russo del medio evo, cioè Rublev, all'inizio del sec. XV ha dipinto i tre ospiti di Abramo come angeli e li ha canonizzati come le tre persone della Santissima Trinità. Questi elementi presi nel loro insieme ci portano ad indicare come tempo della fattura della croce la metà del secolo XVI. A questi anni ci possono anche guidare i due Santi: San Basilio e San Giovanni Crisostomo che si vedono in basso nella parte anteriore della nostra croce. Sono essi i santi patroni dei due principi di Mosca: Vasilij II, il Cieco, che dal 1425 fino al 1462 quattro diverse volte occupò la sede principesca e Ivan III che gli successe dal 1462 al 1505. In questa supposizione si potrebbe determinare il tempo della fattura della croce dopo il 1462. Da ciò segue che il legno non può essere legno della Croce di Gesù. Tutto quello che dice Angelo Rocca e che fu creduto per lungo tempo fino alla metà del secolo scorso è erroneo. È anche erroneo credere che questa croce sia venuta a Roma nel secolo quinto o sesto come credeva ancora papa Gregorio XVI quando la fece trasportare dalla cappella del Palazzo Papale in un vano esistente nel pilastro anteriore di destra di San Pietro. Questo errore a quel tempo venne espresso su di una lastra apposita, incastrata nel muro del vano.

La croce fino a quel momento non fu conservata stabilmente in San Pietro. Neanche il Grimaldi la nomina nel suo « Catalogus sacrarum reliquiarum almae Vaticanae Basilicae » dell'anno 1617 (1). Ma fu conservata nel palazzo papale sicuramente verso l'anno 1609 — lo prova il libro di Rocca. Sappiamo anche che era molto stimata all'inizio del sec. XV. Ciò è provato dal grande reliquiario d'argento dorato, opera di quel tempo, dentro del quale passò felicemente anche il sacco di Roma nel 1527. La punta di esso porta ancora oggidì la sigla dei Sacri Palazzi apostolici.

Ma chi ci può dire dove si trovava nel periodo compreso fra l'anno 1450 e l'anno 1500 circa? Qui entra anche la questione della lamina d'argento coll'iscrizione greca. Quando e dove fu essa aggiunta alla croce di legno? Una croce simile colla lamina corrispondente portata fu secondo la testimonianza di Frolow nella

(1) Biblioteca Vaticana; Arch. S. Pietro, V H 2.

guerra al collo di un impiegato imperiale al seguito dell'imperatore stesso di Bisanzio [1]. Serviva come «Apotropaion» — per proteggere la vita e la fortuna dell'imperatore. Ma nel tempo, in cui fu scolpita la croce a Mosca, sedeva come vincitore a Bisanzio il sultano turco; è dunque impossibile pensare che la lamina fosse fatta ed aggiunta in questa città. Ed anche la maggior parte della penisola balcanica era sotto la dominazione turca. Non si capisce per quale ragione una croce bell'e nuova potesse essere inviata da Mosca colà, né come potesse venire da quei paraggi a Roma, dove la troviamo alla fine del secolo.

Si può supporre con maggiore probabilità che la croce fu ornata dalla lamina a Mosca stessa — erede — è vero, un po' povera, della dignità di capitale del mondo cristiano orientale. Che il suo principe avesse simili aspirazioni, lo vedremo fra poco. Che la croce anche senza l'iscrizione sulla lamina avrebbe avuto scopi protettrici potrebbe apparire anche dalla figura di San Nicola, scolpita snlla parte posteriore. San Nicola, detto di Možaisk — città a circa 60 km verso ovest di Mosca, in direzione dunque del nemico lituano, era proprio uno dei patroni della città. La lamina aggiunta confermava evidentemente un'idea già preesistente. Ma dava anche al principe una conferma di nobiltà nella sua dignità di successore dei capi della seconda Roma. La posizione di Mosca come « terza Roma » appare anche da certe cose che in sè non sembrano di grande importanza.

Ma ben presto questo rango del suo principe doveva essere confermato in modo più che splendido. Viveva in Mosca alla corte di Ivan II un italiano di nome Volpe [2]. Questi parlava al principe ed ai suoi consiglieri di una principessa nubile della famiglia dei Paleologi di nome Irene che viveva a Roma. Sarebbe troppo lungo adnarrare tutte le circostanze che spinsero il Moscovita abboccare a questo amo e descrivere gli approcci fatti dal Volpe col tutore della principessa, il Cardinale greco Bessarione, e per mezzo di lui col Papa Sisto quarto. Basta dire che nel 1472 Volpe venne a Roma con ricchi doni di pellicce per sposare in San Pietro « per procuram » al nome del suo principe l'erede non del regno ma del nome dell'ultimo imperatore di Bisanzio. La portò dopo

(1) Vedi A. FROLOW, pag. 239, n. 141.

(2) P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*, Études diplomatiques, tom. I, Paris 1896, pag. 107-185.

in Moscovia, dove la principessa in nessuna maniera rispose all'attesa di Bessarione e del Papa.

E questo matrimonio secondo la nostra supposizione potrebbe ben darci la soluzione dell'enigma della nostra croce scolpita in legno in Russia e conservata a Roma col nome: « Croce di palazzo ». Sappiamo dei duecento pezzi di pellicce che il Volpe fece mettere ai piedi del Pontefice come dono del principe nel cui nome agiva. Mi sembra molto probabile che il principe donò alla persona del Papa, capo della religione cattolica, che in certa maniera gli faceva un dono più che nobile, oltre ai doni mere principeschi, cioè le pellicce, anche doni religiosi, che — evidentemente — egli personalmente stimava molto. La croce di legno, bellissima colla lamina d'argento, che era stimata come un « apotropaion », come la « promessa del benessere », era simultaneamente un augurio personale al Papa. Perciò essa aveva il suo posto non tanto nella chiesa quanto nel palazzo papale. E così fu anche conservata nel palazzo e ne porta il nome fino ai nostri giorni.

Potrebbe essere questa — secondo il nostro parere — la soluzione dell'enigma della croce, della quale ci siamo occupati in questa comunicazione.

A. M. Ammann S.J.

A Geographical and Chronological Guide to Greek Saint Lives

One of the great monuments of bibliography in this century is the *Bibliotheca hagiographica graeca* by the Bollandist François Halkin. The work is an indispensable bibliographical aid for ecclesiastical and social historians of the Later Roman and Byzantine Empires. Due to the manner in which the bibliography is organized, however, the work has one major drawback. It is of limited use for students. Halkin organized his bibliography on the basis of an alphabetical listing of saints' names. Consequently, the work can be readily utilized only by those who already have a reference in hand. Often students do not have a reference; indeed, they are often in a position where they are looking for references. Students, therefore, require a bibliography which is organized on the basis of a geographical and chronological scheme. Here they can determine in short order what hagiographical materials are available as sources for the history of a given region at particular points in time. It was with the idea of meeting this need on the part of students that we undertook to reörder Halkin's work and to compile the present bibliography. It should be noted that our bibliography is a select bibliography. Due to the wealth of extant hagiographical material, we have limited our bibliography in two ways. We have confined ourself to the lives of the saints and to those lives which pertain to the period from 312-1453. We have excluded, moreover, the lives of Roman popes, except Pope Martin, and the lives of purely western saints.

The framework of our bibliography is geographical. Below is an outline of this framework:

I. Africa.
- A. Egypt.
- B. Libya.
- C. North Africa.

II. Asia.
- A. Arabian peninsula.
- B. Armenia.
- C. Mesopotamia.
- D. Palestine.
- E. Syria.

III. Asia Minor.
- A. Bithynia.
- B. Cappadocia.
- C. Caria.
- D. Galatia.
- E. Lycaonia.
- F. Lycia.
- G. Lydia.
- H. Paphlagonia.
- I. Phrygia.
- J. Pontus.

IV. Balkans.
- A. Boetia.
- B. Epirus.
- C. Macedonia.
- D. Peloponnese.
- E. Serbia.
- F. Thessaly.
- G. Thrace.

V. Islands of the Mediterranean and Aegean.
- A. Aegina.
- B. Crete.
- C. Cyprus.
- D. Cythera.
- E. Lesbos.
- F. Paros.
- G. Patmos.
- H. Proconnesus.
- I. Sicily.

VI. Italy.
- A. Calabria.

VII. Russia.
  A. Crimea.
  B. Kiev.

Below each region, such as Egypt, we have listed in chronological order the names of saints and below each name the saint's edited or unedited life or lives. A saint is listed geographically according to where he passed a major or important portion of his career. In instances where a saint spent a large or important part of his career in more than one region his name is crosslisted. A saint is listed chronologically according to his date of death. In instances where the death date is undetermined, he is listed alphabetically with others at the end of a century. If the saint died after the nineteenth year of a century, he is listed in that century. On the whole, geographical considerations are based on W. R. Shepherd's *Historical Atlas*, 9th edition, plate 34-35. That is to say, in most instances our geographical designations are based on Roman provinces, rather than, say, Byzantine themes. This was impractical in some instances, such as with regard to the designation « Pontus », and so we have based some of our geographical designations on plate 46-47 in Shepherd. We have advanced Halkin's bibliography in that we have added new editions which have appeared since 1957. We have not included, however, new manuscripts. We have included references to readily accessible translations. This was deemed advisable as this bibliography has been compiled primarily with the needs of students in mind. We hope therefore that the following bibliography will be a welcome addition to the bibliographical aids of the classroom and seminar.

One further point should be noted. Our guide omits reference to variant readings. Such references can be found in Halkin's bibliography. To ease the problem of locating these references, we have numbered our entries in conformity with the entries in Halkin. Moreover, Halkin's bibliography is a standard reference work. Our guide is based upon it. Consequently, it would have been most presumptuous to have adopted a numbering system which is independent of Halkin's great work.

WORKS CITED IN ABBREVIATED FORM

Act. SS. = *Acta Sanctorum...* collegit I. BOLLANDUS *etc.*, tom. I Ianuarii, Antwerp, 1643 - tom. IV Novembris, Brussels, 1925. Second edition not cited. Third edition tom. I Ian. - tom. XI Oct., Paris, 1863-1870.

BHG³ = F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca.* I-III. Third edition. Subsidia hagiographica 8a. Brussels, 1957.

Catal. Germ. = C. VAN DE VORST and H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae Belgii Angliae,* Subsidia hagiographica, 13. Brussels, 1913.

Catal. Paris. = Hagiographi Bollandiani and H. OMONT, *Catalogus codicum hagiogr. graec. bibliothecae nationalis Parisiensis,* Subsidia hagiographica 5. Brussels, 1896.

Catal. Vatic. = Hagiographi Bollandiani and P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Catalogus codicum hagiogr. graec. bibliothecae Vaticanae,* Subsidia hagiographica 7. Brussels, 1899.

DOUKAKIS (C.), *Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων...* I-XII. Athens, 1889-1896.

EHRHARD (A.), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche.* I-III, Texte und Untersuchungen 50-52, Leipzig, 1937-1952.

GEDEON (M.), *Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον.* CP., 1899.

LATYŠEV (B.), *Menologii anonymi byzantini... quae supersunt.* I-II. St. Petersburg, 1911-1912.

P.G. = I. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus,* series graeca. 1-161. Paris, 1857-1866.

PAPADOPOULOS-KERAMEUS (A.), *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* I-V. St. Petersburg, 1891-1898.

ID., *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη.* I-V. *Ibid.* 1891-1915.

ID., *Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας.* I, Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik XIX. 3 (= 57). *Ibid.* 1907.

ID., *Varia graeca sacra. Ibid.* 1909.

Synax. Eccl. CP. = H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris.* Brussels, 1902.

Abbreviations

CP. = Constantinople.
D. = Died.

I. AFRICA.

A. Egypt.

1. – *Fourth century.*

Pachomius. Abbot in the Thebaid. D. 346. BHG³ 1396-1401v.

1. *Vita « prima »*: F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae*, Subsidia hagiographica 19 (Brussels, 1932) 1-96.

1a. *Item*: *Codd. Athen. 1015*, saec. X-XI, fol. 4-82, and *Ambros. D.* 69 sup. (M.-B. 246), saec. XIV, fol. 1-21. Cf. HALKIN *t.c.*, 12-17; EHRHARD III, 903-904.

4. *Vita « altera »*: HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae* 166-271. or b: (epilogue omitted) HALKIN *t.c.* 166-269.

4c. *Vita « tertia »*: HALKIN *t.c.* 272-406.

4d. *Vita « quarta »*: HALKIN *t.c.* 407-456.

4e. *Vita « quinta »*: HALKIN, *t.c.* 407-447, 282-406.

5. *Vita « sexta »*: F. NAU, *Histoire de S. Pacôme*, *Patrologia orientalis* IV (1908), 425-503. Cf. HALKIN, *t.c.* 85-88.

7. *Vita brevior*: Cod. Patm. 736, saec. XIV, fol. 233v-242v. Cf. EHRHARD III, 380[18] and 382, note 1.

Antonius. Abbot in the Thebaid. D. 356. BHG³ 140-141h.

1. *Vita* by Athanasius: *P.G.* 26, 837-976. English translation: Robert MEYER, *Life of St. Antony*, Works of the Ancient Fathers in Translation 10 (Westminster, Maryland, 1950), 17-97.

2. *Vita*: Cod. Athon. Laurae H 62, saec. XV, fol. 1-51.

3. *Vita*: Cod. Athon. Batoped. 86, saec. XVI, fol. 1-44v. Cf. Th. SCHMIT in *Bulletin de l'Institut arch. russe à CP.* 8 (1903) 269.

Athanasius. Bishop of Alexandria. D. 373. BHG³ 183-186b.

1. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 25, CLXXXV-CCXI.

3. *Vita praemetaphrastica*: *P.G.* 25, CCXXIII-CCLVI.

Macarius the Egyptian. Disciple of St. Antonius. D. 390? BHG³ 999g-999t.

1. *Narratio*: (*Historia monachorum in Aegypto*, c. 28) E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (Giessen, 1897), 86-90; A.-J. FESTU-

GIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto*, Subsidia hagiographica 34 (Brussels, 1961), 123-128.

2. *Vita* by PALLADIUS: Cod. Glasc. BE 8 x 5, saec. X, fol. 201v-204, from the *Historia Lausiaca*, c. 19. See *P.G.* 34, 1043-1049; cf. C. BUTLER, *Lausiac History of Palladius* II (Cambridge, 1904), 43-47.

French translation: A. LUCOT, *Palladius, Histoire Lausiaque*, Textes et documents pour l'étude historique de Christianisme 15 (Paris, 1912), 107-117.

English translation: Robert MEYER, *Palladius: Lausiac History*, Works of the Ancient Fathers in Translation 34 (Westminster, Maryland, 1965), 54-58.

3. *Vita* from the *Apophthegmata Patrum*: *P.G.* 34, 236-261; *P.G.* 65, 257-281.

4. *Vita* by Sarapion: Cod. Aten. 231, saec. XIV, fol. 184v-211. Cf. EHRHARD II, 559.

Ioannes. Monk of Lycopolis. 4th century. BHG³ 2189-2190.

1. *Vita*: (*Historia monachorum*, c. 1) E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (Giessen, 1897), 4-24; A.-J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto*, Subsidia hagiographica 34 (Brussels, 1961), 9-35.

2. *Vita*: (from the *Historia Lausiaca*) C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* II (Cambridge, 1904), 100-106.

French translation: A. LUCOT, *Palladius, Histoire Lausiaque*, Textes et documents pour l'étude historique de Christianisme 15 (Paris, 1912), 235-247.

English translation: R. MEYER, *Palladius: Lausiac History*, Works of the Ancient Fathers in Translation 34 (Westminster, Maryland, 1965), 98-103.

Niphon. Bishop of Constantia. 4th century. BHG³ 1371z-1372d.

1. *Vita* by Petrus hieromonachus: A. V. RYSTENKO, *Materijali ...–Materialien zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Literatur und Sprache* (Odessa, 1928) 17-186. Cf. *Analecta Bollandiana* 60 (1942), 242.

2. *Vita brevior*: RYSTENKO *t.c.* 187-215; SOPHRONIUS (Eustratiades) in *'Εκκλησ. Φάρος* 35 (1936) 210-231.

Paulus the Simple. Disciple of St. Antonius. 4th century. BHG³ 1474q-1474u.

1. *Aegyptiorum monachorum historia*, c. XXXI: E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (Giessen, 1897), 92-94; A.-J. FESTUGIÈRE,

Historia monachorum in Aegypto, Subsidia hagiographica 34 (Brussels, 1961), 131-133.

2. *Vita* from the *Historia Lausiaca*: *P.G.* 34, 1076-1084; C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* II (Cambridge, 1904), 69-74.

French translation; A. LUCOT, *Palladius, Histoire Lausiaque*, Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme 15 (Paris, 1912), 169-179.

English translation: Robert MEYER, *Palladius*: *Lausiac History*, Works of the Ancient Fathers in Translation 34 (Westminster, Maryland, 1965), 76-81.

3. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* I, 252-256.

Paulus of Thebes Hermit in the Thebaid. 4th century. BHG[3] 1466-1470.

1. *Vita* by Hieronymus: K. T. COREY in W. A. OLDFATHER, *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum* (Urbana, 1943), 158-172.

1a. *Vita*: Cod. Oxon. Novi Coll. D 82, saec. XI, fol. 236-242. Cf. EHRHARD I, 225[34] and 226, note 1.

2. *Vita*: COREY *t.c.* 187-196.

2b. *Vita*: Cod. Patm. 273, saec. X, fol. 51^{v}-57. Cf. EHRHARD I, 538[6].

3. *Vita* by Symeon Metaphrastes: COREY, *t.c.* 217-233.

or b: Cod. Berol. Fol. 43. II, saec. XII, fol. 85^{v}-89. Cf. EHRHARD, III, 103-104.

3c. *Vita brevior*: Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 28-35^{v}. Cf. *Analecta Bollandiana* 57 (1939), 235[5].

5. *Vita*: COREY *t.c.* 240-245.

Apollinaria. Virgin in Scetis. 4th (or 5th) century. BHG[3] 148.

Vita: J. DRESCHER, *Three Coptic Legends*, Supplément 4 aux *Annales du Service des antiquités de l'Égypte* (Cairo, 1947), 152-161.

2. – *Fourth and Fifth century.*

Onuphrius. Anchorite, 4th-and 5th century. BHG[3] 1378-1382c.

1a. *Vita* by Paphnutius: *Act. SS. Iun.* II (1698), 527-533; 3rd. ed. III, 24-30.

or b: concerning this, see *Catal. Vatic.* 67[5], 69[2], 91[92]; *Catal. Germ.* 70[1]; EHRHARD III, 67[2], 71[6], *et cet.*

or c: Cod. Paris. 1313, saec. XV, fol. 62-85[v]. Cf. EHRHARD III, 931, note 1.

or d: concerning this, see N. BEES in *Ἐπετηρὶς τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀρχείου* 4 (1951-1952), 140[33].

or e: Cod. Paris. 1447, saec. XI, fol. 258[v]-269. Cf. EHRHARD I, 268[37].

or f: Cod. Londin. Add. 25881, saec. XVI, fol. 223-228[v]. Cf. *Catal. Germ.* 270[15]: EHRHARD III, 860, note 2.

or g: Cod. Mediolan. Ambros. D92 sup. (M.-B. 259), saec. XI, fol. 98-105[v].

2. *Vita* by Philotheus, patriarch CP: concerning this, see *Act. SS. t. c.*, 520, §8; 3rd. ed. 18, §8. Cf. *Catal. Vatic.* 109[73]; *Analecta Bollandiana* 24 (1905), 201[6]; EHRHARD III, 871-872.

3. *Vita* by the priest Nicolaus: concerning this, see *Act. SS. l. c.*; *Analecta Bollandiana* 24 (1905) 195[7]; EHRHARD III, 460[8], 485[11]; St. BINON in *Studi bizantini* 5 (1939), 51 and note 5.

or b: Cod. Athen. 2560, saec. XI, fol. 119[v]-138. Cf. EHRHARD III, 798[11].

3b. *Vita*: concerning this, see *Analecta Bollandiana* 44 (1926), 50[7]; EHRHARD II, 617[5]; III, 56[7], 966 (note 7), 980 (note 4).

3c. *Vita*: Cod. Vatic. 1989, saec. XI-XII, fol. 237[v]. Cf. EHRHARD III, 875.

3d. *Vita*: concerning this, see *Catal. Paris.* 9[4]; *Catal. Germ.* 343[4]; EHRHARD III, 881[13], 931[13].

3e. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* II, 40-46.

3g. *Vita*: Cod. Petropol. 641, saec. XIV, fol. 1-11. Cf. EHRHARD III, 958[14].

3h. *Vita*: concerning this, see EHRHARD III, 762, 874, 980.

3. – *Fifth century.*

Isidorus. Monk in the monastery of Pelusium. D. 435? BHG[3] 2209.

1. *Vita*: M. SMITH in *Εὐχαριστήριον* (*Mélanges offerts à Hamilcar Alivizatos* [Athens, 1958]), 429-438. Cf. EHRHARD III, 49[8], 407[4], 410[5]; *Synax. Eccl. CP.* 441-443.

Cyrillus. Patriarch of Alexandria. D. 444. BHG[3] 2095-2099h.

1. *Vita*: Hippolytos in *Νέα Σιών* 17 (1922), 593-595. Cf. EHRHARD, I, 364[23], 646[8], 6529: F. HALKIN in *Studia patristica* II, Texte und Untersuchungen 64 (1957) p. 465-466.

2. *Vita*: Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 151-155. Cf. *Analecta Bollandiana* 57 (1939), 235[20]; EHRHARD III, 393.

3. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* II, 112-114.

Arsenius. Anchorite in Scetis. D. 445? BHG[3] 167y-169c.

A. *Vita*: Cod. Constantinopol. Chalcensis Mon. 100, saec. XI, fol. 204-214. Cf. EHRHARD I, 329[45].

B. *Vita*: concerning this, see *Catal. Paris.* 66; *Catal. Vatic.* 131[2]; *Catal. Germ.* 322[12], 365[15]; EHRHARD I, 359[5]; GIANNELLI, *Codices Vaticani graeci* 1485-1683 (Rome, 1950), 211[2].

1. *Vita*: N. S. PHIRIPPIDES in *Ἐκκλησ. Φάρος* 34 (1935), 37-55, 189-201.

Andronicus and Athanasia. Husband and wife; ascetes near Alexandria under Theodosius. BHG[3] 120-123i.

1. *Vita*: *P.G.* 115, 1049-1054.

2. *Vita*: L. CLUGNET in *Revue de l'Orient chrétien* 5 (1900), 370-375; *id. Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Bibliothèque hagiographique orientale 1 (Paris, 1901), 47-52.

3. *Vita*: CLUGNET in *Revue... t.c.* 375-380; *id. Vie et récits...* 52-57.

3b. *Vita*: Cod. Athon. 2101, saec. XII, fol. 23-25. Cf. EHRHARD II, 495[35].

5. *Vita*: Cod. Genuensis 38, saec. XI, fol. 183-193v. Cf. EHRHARD III, 206, note 4.

6. *Vita*: Cod. Bruxell. Bolland. 1009, saec. XVI, fol. 54-69v. Cf. F. HALKIN in *Festschrift Franz Dölger... gewidmet, Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951), 254[1].

8. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* I, 166-173.

9. *Vita* and *miracula*: concerning this, see *Analecta Bollandiana* 24 (1905), 219[5]; EHRHARD III, 454[10].

10. *Vita*: concerning this, see *Catal. Vatic.* 111[96]; *Analecta Bollandiana* 24 (1905), 214[10].

Euphrosyna. Virgin of Alexandria. 5th century. BHG[3] 625-626m.

1. *Vita*: A. BOUCHERIE in *Analecta Bollandiana* 2 (1883), 196-205; M. KAMIL in *Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie* (Alexandria, 1953), 235-236.

or b: Cod. Athen. 1050, saec. XV, fol. 31-36. Cf. *Catal. Germ.* 20[3], 178[11]; EHRHARD II, 83, note 1.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 305-321.

Eupraxia. Virgin in the Thebaid. 5th century. BHG³ 631-631m.

1. *Vita*: *Act. SS. Mart.* II (1668), 727-735; 3rd. ed. 920-927. Cf. EHRHARD I, 345[110], 368[17]; III, 941; *Analecta Bollandiana* 79 (1961), 160.

2. *Vita* of the senator Antigones, his wife Eupraxia and their daughter Eupraxia: concerning this, see EHRHARD I, 247[4], 361[47]; III, 507[11], 912[14].

3. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* II, 210-214.

Theodora. Ascete. 5th century. BHG³ 1727-1730.

1a. *Vita*: K. WESSELY. *Die Vita S. Theodorae*, Fünfzehnter Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums in Hernals (Vienna, 1889), 25-44.

1b. *Vita*: WESSELY, *Die Vita...* 25-40. Cf. *Analecta Bollandiana* 28 (1909), 363[3].

1c. *Vita*: WESSELY *l. c.* 25-44.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 115, 665-689.

4. – *Sixth century.*

Daniel. Scetite monk and abbot. 6th century. BHG³ 2099z-2102d.

1. *Vita*: concerning this, see *Analecta Bollandiana* 21 (1902), 390[5]. Cf. Codd. Paris. Coislin. 127, saec. XI, fol. 130-131; Flor. Laurent. X. 3, saec. XII, fol. 141; Athen. 2094, saec. XII, fol. 202; Venet. Marc. 494, saec. XIII, fol. 212; Berolin. Phillips 1624, saec. XIV, fol. 99.

5. – *Seventh century.*

Ioannes the Merciful. Patriarch of Alexandria. D. 620. BHG³ 886-889.

1. *Vita* by Leontius, bishop of Neapolis: H. GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Ioannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschr. 5 (Freiburg and Leipzig, 1893), 1-103.

English translation: E. DAWES and N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints* (Oxford, 1948) 195-262.

or b: (*paraenesis omitted*) Cod. Neapol. II C 26, saec. XI, fol. 1-32ᵛ. Cf. EHRHARD I, 413[1].

or c: (last part of *paraenesis* omitted) Cod. Duac. in Anglia, saec. XI, fol. 116-140v.

IV. *Vita*: H. DELEHAYE in *Analecta Bollandiana* 45 (1927), 19-73.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 896-965.

B. Libya.

1. – *Fourth century.*

Marcus the Athenian. Hermit in Libya. 4th century. BHG[3] 1039-1041n.

1a. *Vita*: *Act. SS. Mart.* III (1668), 40-43; 3rd. ed. 33-35.

1b. *Vita*: I. SAKKELION in *Σωτήρ* 15 (1892), 225-233.

1c. *Vita*: DOUKAKIS *Mart.* 55-62.

1d. *Vita*: Cod. Ox. Bodl. Cromwell 18, saec. XIII, pag. 245-251. Cf. *Catal. Germ.* 326[3].

1e. *Vita*: Cod. Vatic. Regin. 49, anni 1574, fol. 77-81. Cf. *Catal. Vatic.* 235[3].

Moyses the Ethiopian. Hermit in Libya. 4th century. BHG[3] 1307z-1310c.

1. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* II, 330-334.

or b: (prayer for the emperor omitted): *Act. SS. Aug.* VI (1743) 209-211; 3rd ed. *ibid.*; LATYŠEV *t.c.* 330-333.

2. *Vita* by Palladius: concerning this, see *Act. SS. t. c.* 208, 211; c. XIX (*al.* XXII) *Historiae Lausiacae* (*P.G.* 34, 1065-1068; BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* II Cambridge, 1904, 58-62).

French translation: A. LUCOT, *Palladius, Histoire Lausiaque*, Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme 15 (Paris, 1912), 140-150.

English translation: Robert MEYER, *Palladius: Lausiac History*, Works of the Ancient Fathers in Translation 34 (Westminster, Maryland, 1965), 67-70.

C. North Africa.

1. – *Seventh century.*

Maximus. Confessor (CP). D. in Lazica 662. BHG[3] 1231-1236d.

3m. *Vita* and *passio*: S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovědnika* (Kiev, 1917), 1-10.

4. *Vita* (by Michael?): *P. G.* 90, 68-109.

5. *Vita*: Latyšev, *Menol.* II, 273-276; Epifanovič *t. c.* 23-25.

7. *Vita*: Cod. Bucurest. Acad. 610 (418), saec. XVI-XVII, pag. 571-623.

II. ASIA.

A. Arabian peninsula.

1. – *Sixth century.*

Gregentius. Bishop of Tephar. 6th century. BHG³ 705-706i.

1. *Vita* and *disputatio* with Herbanus the Jew (by Palladius, bishop of Negra): (excerpt by) A. Vasiliev in *Viz. Vremennik* 14 (1907, ed. 1909), 39-66. Cf. Ehrhard III, 952-953.

1a. *Vita* and *disputatio* by Ioannes, bishop of Negra: Cod. Athon. Caracall. ch. 40 (42), saec. XIV, fol. 204-296ᵛ. Cf. Ehrhard III, 952 and note 4.

1d. *Vita*: Cod. Hierosol. 467, anni 1487, fol. 22-140ᵛ. Cf. Ehrhard III, 977[9].

B. Armenia.

1. – *Fourth century.*

Gregorius the Illuminator. Bishop of Greater Armenia. D. 330? BHG³ 712-713e.

1. Vita by Agathangelus: *Act. SS. Sept.* VIII (1762), 320-400; 3rd ed. *ibid.*; P. de Lagarde, *Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien*, Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen 35. 1 (1888), 4-87.

or b.: Cod. Duac. (in Anglia), saec. XI, fol. 2-49. Cf. F. Halkin in *Scriptorium* 7 (1953), 52-53.

1z. *Vita*: Cod. Athon. Philoth. 9, saec. XI, fol. 208-211ᵛ; 212-218ᵛ, 242ᵛ-243ᵛ. Cf. Ehrhard I, 354[3].

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 115, 944-966; Lagarde *t.c.* 90-118.

(*Vita*: concerning this newly discovered Greek Life, see G. Garitte in *Byzantion* 32 (1962), 68-78. Cf. F. Halkin in *Analecta Bollandiana* 80 (1962) 5-21).

2. – *Sixth century.*

Ioannes. Bishop of Colonia; later monk of Laura of St. Sabas. D. 559. BHG³ 897-898.

1. *Vita* by Cyrillus of Scythopolis: Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 201-222.

C. Mesopotamia.

1. – *Fourth century.*

Dometius. Persian monk at Nisibis and martyr. D. 362? BHG³ 560-561a.

1. *Vita* and *passio*: I. VAN DEN GHEYN in *Analecta Bollandiana* 19 (1900), 286-317.

or b: (conclusion omitted) Cod. Vatic. 2000, anni 1102, fol. 190ᵛ-204ᵛ. Cf. EHRHARD III, 785.

Ephraem. Deacon of Edessa. D. 373. BHG³ 583-592k.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 1253-1268.

3a. *Vita*: J. S. ASSEMANI, *S.P.N. Ephraem Syri opera omnia* I (Rome, 1732), XXIX-XXXIII.

2. – *Fifth century.*

Theodulus. Stylite at Edessa. 5th century. BHG³ 1785-1785e.

1. *Vita*: Act. SS. Maii VI (1688), 756-765; 3rd ed. 748-755.

3. – *Sixth century.*

Golinduch. Martyr under Chosroes. BHG³ 700-702b.

1. *Vita* by the priest Eustratius: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 149-174.

4. – *Seventh century.*

Anastasius. Persian monk and martyr at Betsaloa. D 628. BHG³ 84-90.

1. *Vita* and *martyrium*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 126-128.

5. – *Ninth century.*

Theodorus. Bishop of Edessa. 9th century. BHG³ 1744-1744c.

1. *Vita* by Basilius, bishop of Emesa: I. POMJALOVSKIJ, *Žitie iže vo sv. otca našego Theodora arhiep. edesskago* (St. Petersburg, 1892), 1-220.

D. Palestine. (Including Gaza and the Sinai Peninsula).

1. – *Fourth century.*

Hilarion. Monk in Palestine. D. 371 (on Cyprus). BHG³ 751z-756n.

A. *Vita* by Hieronymus; R. Fr. STROUT in W. A. OLDFATHER, *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum* (Urbana, 1943), 312-337.

1. *Vita* by Hieronymus: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* V, 82-136.

2. *Vita* by Hieronymus: STROUT *t. c.* 347-394.

3. *Vita*: (excerpt by) Strout *t.c.* 396-398.

4. *Vita* by Symeon Metaphrastes: (excerpt by) STROUT *t.c.* 402-405.

6. *Vita brevior*: STROUT *t. c.* 411-416.

Chariton. Abbot in Palestine, 4th century. BHG³ 300z-301.

1. *Vita*: (G. GARITTE in *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 21 (1940-1941), 16-46.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *Act. SS. Sept.* VII (1760), 612-621; 3rd. ed. 571-581: *P.G.* 115, 900-917.

2. – *Fifth century.*

Porphyrius. Bishop of Gaza. D. 420. BHG³ 1570-1572.

1. *Vita* by the deacon MARCUS: *Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis* ediderunt Societatis philologae Bonnensis sodales (Leipzig, 1895), 1-82; H. GRÉGOIRE and M.-A. KUGENER, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre* (Paris, 1930), 1-79. (Edited with French translation).

2. *Vita brevior*: *Marci diaconi Vita Porphyrii*... (Leipzig, 1895), 83-93.

3. *Vita*: *Marci diaconi Vita Porphyrii*... 94-109; LATYŠEV, *Menol.* I, 140-150.

Euthymius. Abbot. D. 473. BHG³ 647-650d.

1. *Vita* by Cyrillus of Scythopolis: Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 5-85.

or b: (*clausula* omitted) Cod. Oxon. Barocc. 183, saec. XIII, fol. 167-200. Cf. EHRHARD II, 570.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 596-733.

2a. *Vita*: Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 158ᵛ-199ᵛ. Cf. *Analecta Bollandiana* 57 (1939) 235[22].

2b. *Vita*: (almost the same, prologue omitted): concerning this, see EHRHARD III, 114[19] and 815[2].

Gerasimus. Monk in Jordan, D. 475. BHG³ 693-696e.

1. *Vita*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *'Ανάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 175-184.

2. *Vita*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συρ. ἁγιολογίας*. I, 115-123.

or b: Cod. Monac. 3, saec. XII, fol. 21-25ᵛ. Cf. EHRHARD III, 505[4].

3. *Vita* and *miracula* by the rhetor Cosmas: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογή l.c.* 124-135.

6. *Vita*: Cod. Athen. 2560, saec. XI, fol. 96-108ᵛ. Cf. EHRHARD III, 798[11].

3. – *Sixth century.*

Theognius. Bishop of Betalia. D. 522. BHG³ 1786-1787.

1. *Vita* by Paulus Helladicos: I. VAN DEN GHEYN in *Analecta Bollandiana* 10 (1891), 78-113. (Edited with Latin translation).

2. *Vita brevior* by Cyrillus of Scythopolis: Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 241-243.

Theodosius. Abbot. D. 529. BHG³ 1776-1778b.

1. *Vita* by Theodorus, bishop of Petra: H. USENER, *Der hl. Theodosius* (Leipzig, 1890), 3-101.

2. *Vita* by Cyrillus of Scythopolis: Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 235-241.

3. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 469-553.

4. *Vita brevior*: Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 70v-85v. Cf. *Analecta Bollandiana* 57 (1939), 234[12].

Sabas. Monk. D. 532. BHG[3] 1608-1610.

1. *Vita* by Cyrillus of Scythopolis: Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 85-200.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: Kl. KOIKYLIDES, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα* (Jerusalem, 1905), 1-96.

Cyriacus. Anchorite. D. 556. BHG[3] 463-464.

1. *Vita* by Cyrillus of Scythopolis: Act. SS. Sept. VIII (1762) 147-158; 3rd. ed. *ibid.*; Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 225-235.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 115, 920-944.

Ioannes. Monk of Laura of St. Sabas. D. 559. BHG[3] 897-898.
See under Armenia. 6th *century*.

Abramius. Hermit; formerly, bishop of Kratia in Bithynia. 6th century. BHG[3] 12.

Vita by Cyrillus of Scythopolis: Ed. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Texte und Untersuchungen XLIX. 2 (Leipzig, 1939), 243-247.

Dositheus. Monk near Gaza. 6th century. BHG[3] 2117-2119.

Vita: P.-M. BRUN in *Orientalia christiana* 26 (1932), 102-122.

or b: (short epilogue added) Cod. Monac. 276, saec. XIV, fol. 12-18v. Cf. *Catal. Germ.* 119[1].

or c: (*clausula* added) Cod. Venet. Marc. 494, saec. XIII, fol. 307-308.

Nicon. Hegumen of St. Gerasimus, 6th century. BHG[3] 2315.

Vita: Cod. Patm. 254, saec. X-XI, fol. 303-308v. Cf. EHRHARD I, 613[27], 619; *Analecta Bollandiana* 72 (1954), 31-32.

Iacobus. Hermit. 6th century. BHG[3] 770.

Vita: *P.G.* 114, 1213-1224; R. TRAUTMANN and R. KLOSTERMANN in *Zeitschrift für slavische Philologie* 12 (1935), 278-292.

Ioannes. Bishop of Caesarea. 6th century. BHG³ 2186.

Vita: Kl. Koikylides, *Τὰ κατὰ τὴν λαύραν... τοῦ Χουζιβᾶ...* (Jerusalem, 1901), 54-57.

4. – *Seventh century.*

Georgius. Monk at Choziba monastery. D. 625? BHG³ 669.

Vita by Antonius: C. Houze in *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 97-114, 336-359; Kl. Koikylides, *Τὰ κατὰ τὴν λαύραν... τοῦ Χουζιβᾶ...* (Jerusalem, 1901), 1-46.

Anastasius. Persian monk in monastery of St. Anastasius. D. 628. BHG³ 84-90.

See under Mesopotamia. *7th century.*

Ioannes Climacus. Abbot on Mt. Sinai. D. 649. BHG³ 882-883h.

1. *Vita* by Daniel Rhaithenus: *P.G.* 88, 596-608; P. Trevisan, *S. Giovanni Climaco* I, Corona Patrum Salesiana VIII (Turin, 1941), 5-19.

1e. *Vita*: Cod. Athon. Cutlumus. 23, saec. XII, fol. 221ᵛ-225. Cf. Ehrhard III, 426-427.

5. *Vita*: Latyšev, *Menol.* I, 294-298.

7. *Vita*: Cod. Patm. 837, saec. XIV-XV, fol. 48-52. Cf. D. Kallimachos in *Ἐκκλησ. Φάρος* 16 (1917), 152[17].

5. – *Eighth century.*

Andreas. Monk at Jerusalem. D. 740. BHG³ 113-114c.

1. *Vita* by the patrician and quaestor Nicetas: Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* V, 169-179.

2. *Vita* by Macarius Macres: B. Laourdas in *Κρητικὰ Χρονικά* 7 (1953), 66-74.

Cosmas. Bishop of Majuma. D. 760? BHG³ 394-395.

1. *Vita*: Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 271-302.

1a. *Vita* and *miracula*: Cod. Vatic. Barberin. 583, saec. XV, pag. 722-756. Cf. Ehrhard I, 562, note 4; III, 476-477.

1b. *Vita*: Cod. Athon. Laurae Γ 44, saec. XIII, fol. 150-158. Cf. Ehrhard III, 933[22].

2. *Vita*: Papadopoulos – Kerameus *op. c.* IV, 303-350.

Stephanus. Sabbaite monk and wonder worker. D. 794. BHG³ 1670.

Vita by LEONTIUS: *Act. SS. Iul.* III (1723), 531-613; 3rd. ed. 504-584.

Ioannes the Heremopolite. Anchorite in the desert of Judaea, 8th century.

Vita: F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 16-20.

6. – *Ninth century.*

Theodorus. Confessor under Theophilus. BHG³ 1745z-1746a.

1. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 653-684.

Theophanes and his brother Theodorus. Confessors under Theophilus. BHG³ 1793.

Vita by Theodora Rhaulaena Cantacuzena: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *'Ανάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 185-233.

7. – *Fourteenth century.*

Gregorius of Sinai. Monk. D. 1346. BHG³ 722.

Vita by Callistus, patriarch CP: I. POMJALOVSKIJ, *Žitie iže vo svjatyh otca našego Grigorija Sinaita* (St. Petersburg, 1894), 1-46.

E. Syria.

1. – *Fourth century.*

Eustathius. Bishop of Antioch. D. 337? BHG³ 644-644e.

2. *Vita*: Cod. Athon. Philoth. 8, saec. XI, fol. 46-47ᵛ. Cf. EHRHARD I, 646[7].

3. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* I, 120-123.

Eusebius of Samosata. Confessor under Valens. BHG³ 2133-2135.

1. *Vita*: F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 85 (1967), 9-15.

2. – *Fifth century.*

Symeon the Stylite. Ascete near Antioch. D. 459. BHG³ 1678-1688.

1. *Vita* (from the religious history of Theodoretus); *P.G.* 82, 1464-1484; H. LIETZMANN, *Das Leben des hl. Symeon Stylites*, Texte und Untersuchungen XXXII. 4 (1908), 1-18.

2. *Vita* by Antonius: LIETZMANN, *l.c.* 20-78.

2b. *Item*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ συρ. ἁγιολογίας* I, 60-74.

2c. *Item*: LIETZMANN *l.c.* 21-78.

2d. *Item*: Cod. Scorial. X. III. 6 (M. 381), anni 1107, fol. 209v-215v. Cf. *Analecta Bollandiana* 28 (1909), 384[2].

2e. *Item*: concerning this, see EHRHARD I, 302[1]; III, 768.

2g. *Vita*: Cod. Londin. Addit. 10014, saec. XVI, fol. 266v-276v Cf. *Catal. Germ.* 262[2].

2h. *Item*: concerning this, see EHRHARD III, 849, 860.

2i. *Item*: Cod. Athen. K. AMANTOS A, fol. 67-84v. Cf. *Ἑλληνικά* 1 (1928), 64.

2k. Cod. Athon. Laurae *Ω* 14, saec. XVI, fol. 64-82. Cf. SPYRIDON AND EUSTRATIADES, *Catalogue of the Greek Manuscripts... of the Laura on Mt. Athos* (Cambridge, Mass., 1925), 326[4].

2m. *Vita*: Cod. Scorial. Y. II. 9 (M. 261), saec. XI, fol. 1-11v. Cf. *Analecta Bollandiana* 28 (1909), 359-360; EHRHARD I, 160[1].

3. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 336-392.

4. *Vita* by the monk Meletius; H. N. CLAUSEN in *Miscellanea Hafniensia* II. 2 (1824), 242-266.

3. – *Sixth century.*

Martha. Mother of St. Symeon the Younger. D. 551. BHG[3] 1174.
Vita: *Act SS. Maii* V (1685), 403-431; 3rd. ed. 399-425.

Symeon the Stylite the Younger. Ascete on the « Wonderfu Mountain ». D. 592. BHG[3] 1689-1693b.

1. *Vita*: P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de S. Syméon stylite le Jeune*, Subsidia hagiographica 32. I (Brussels, 1962), 1-224.

2. *Vita* by Nicephorus Uranus: *Act. SS. Maii* V (1685), 307-401; 3rd. ed. 310-397; *P.G.* 86, 2987-3216.

3. *Vita brevior* by Ioannes Petrinus: J. BOMPAIRE in *Ἑλληνικά* 13 (1954), 79-88.

4. *Vita brevior*: BOMPAIRE *l.c.* 90-102.

Symeon. Fool for Christ at Emesa. 6th century. BHG[3] 1677-1677b.

1. *Vita* by Leontius, bishop of Neapolis: *Act. SS. Iul.* I (1719), 136-169; 3rd. ed. 120-151; *P.G.* 93, 1669-1748; L. RYDÉN, *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Studia Graeca Upsaliensia 4 (Uppsala, 1963), 121-170.

4. – *Eighth century.*

Ioannes Damascenus. Minister of caliph at Damascus; monk and priest. D. 750? BHG³ 884-885m.

1. *Vita* by Ioannes, patr. of Jerusalem: *Act. SS. Maii* II (1680), 723-730; 3rd. ed. I-VII; *P.G.* 94, 429-490.

2. *Vita*: Cod. Athen. 321, saec. XII, fol. 10-46. Cf. EHRHARD III, 1024-1025.

5. *Vita*: concerning this, see EHRHARD III, 750.

III. ASIA MINOR.

A. Bithynia.

1. – *Fifth century.*

Hypatius. Abbot of Rufiniae. D. 446. BHG³ 760.
Vita by Callinicus: *Act. SS. Iun.* III (1701), 308-349.

Auxentius. Priest. D. 470? BHG³ 199-203c.

1. *Vita*: *P.G.* 114, 1377-1436.

2. *Vita*: DOUKAKIS, *Μέγας συναξαριστής* Febr. 242-252.

3. *Vita*: L. CLUGNET in *Revue de l'Orient chrétien* 8 (1903), 3-14; *id. Vie de S. Auxence*, Bibliothèque hagiogr. orientale VI (Paris, 1904), 3-14; LATYŠEV, *Menol.* I, 68-79.

4. *Vita*: (excerpt by) GEDEON, *Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον* 278-283. Cf. Ehrhard II, 596[5]; III, 77[12], 83, 867, note 2.

5. *Vita* by Michael Psellus; (excerpt by) GEDEON *l. c.* Cf. EHRHARD II, 596[4]; III, 312[12], 878[8].

6. *Vita*: concerning this, see EHRHARD III, 408[15], 410[16].

Bendedianus. Ascete on the hill of St. Auxentius. 5th century. BHG³ 272.

Vita: (excerpt by) M. GEDEON, *Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον* 67. Cf. EHRHARD II, 596[5]; III, 51[2], 77[2], 84.

2. – *Sixth century.*

Abramius. Bishop of Kratia; later, hermit in Palestine. 6th century. BHG³ 12.

See under Palestine, *6th century.*

3. – *Seventh century.*

Maximus. Abbot of Chrysopolis; confessor at CP. D. 662 (in Lazica). BHG³ 1231-1236d.

See under North Africa. *7th century.*

4. – *Eighth century.*

Theophilus. Monk and confessor at Nicaea under Leo III. BHG³ 2449-2450.

1. *Vita*: Cod. Athon. Panteleem. 478, saec. XVII, fol. 117-121. Cf. EHRHARD III, 980, note 4.

5. – *Ninth century.*

Theophanes the Confessor. Chronographer and abbot. D. 817. BHG³ 1787z-1792e.

A. *Vita* by Methodius, patriarch CP: B. LATYŠEV, *Methodii patr. CP. Vita S. Theophanis conf.*, Mémoires de l'Acad. de Russie VIIIe sér., XIII. 4 (1918), 1-40.

1. *Vita brevior*: GEDEON, *Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον* 290-293.

or b: (prayer for the emperor omitted) Cod. Athen. 982, anni 1599, fol. 180ᵛ-186. Cf. EHRHARD III, 410[22].

2. *Vita* and *laudatio*: *Act. SS. Mart.* II (1668), 700-704, 3rd ed. 898-901; P.G. 115, 9-29; C. de BOOR, *Theophanis Chronographia* II (Leipzig, 1885), 3-12.

3. *Vita* by the monk Nicephorus: *P.G.* 108, 18-45; DE BOOR, *l.c.* 13-27.

4. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* I, 221-229.

Eustratius. Abbot on Mt. Olympus: confessor. D. 821. BHG³ 645.

Vita: PAPADOPULOS–KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 367-400.

Nicetas. Abbot of Medicium. D. 824. BHG³ 1341-1342b.

1. *Vita* by Theosterictus: *Act. SS. April* I (1675), XXII-XXXII; 3rd. ed. XVIII-XXVII.

2. *Vita* by Ioannes: TR. E. EVANGELIDES, *Οἱ βίοι τῶν ἁγίων* (Athens, 1895), 286-313.

Macarius. Abbot of Peleceta. D. 830? BHG³ 1003.

Vita and *miracula* by the monk Sabas: E. VAN DEN GHEYN in *Analecta Bollandiana* 16 (1897), 142-163.

Petrus. Hegumen of St. Zacharias at Atroa. D. 837. BHG³ 2364-2365.

1. *Vita* by the monk Sabas: V. LAURENT, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Subsidia hagiographica 29 (Brussels, 1956), 65-225. (Edited with French translation).

2. *Vita retractata* and *miracula*: V. LAURENT in the same series, 31 (1958), 75-171. (Edited with French translation).

Theophylactus. Bishop of Nicomedia; confessor. D. 840? BHG³ 2451-2452.

1. *Vita* by Theophylactus: A. VOGT in *Analecta Bollandiana* 50 (1932), 71-82.

2. *Vita*: Cod. Patm. 736, saec. XIV, fol. 61ᵛ-68. Cf. EHRHARD I, 588[8].

Ioannicius. Monk. D. 846. BHG³ 935-937.

1. *Vita* by the monk Sabas: *Act. SS.* Nov. II, 1 (1894), 332-383.
2. *Vita* by the monk Petrus: *Act. SS. l.c.* 384-435.
3. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 36-92.

Antonius the Younger. Anchorite in Bithynia and at CP. D. 865. BHG³ 142-143a.

1. *Vita*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συρ. ἁγιολογίας* I, 182-216.

Constantinus. Former Jew; monk under Basil I. BHG³ 370.

1. *Vita*: *Act. SS. Nov.* IV (1925), 628-656.

Nicephorus. Abbot of Medicium. 9th century. BHG³ 2297-2298.

1. *Vita*: F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 78 (1960), 401-428.

Nicephorus. Abbot *τῆς Σεβαζῇ*. 9th century. BHG³ 2300.

Laudatio or *vita*: F. HALKIN in *Byzantion* 23 (1953), 18-30.

Theophanes. Iconodule from Palestine: later, bishop of Nicaea. 9th century. BHG^3 1793.

See under Palestine. 9th *century.*

6. – *Tenth century.*

Michael Maleinus. Monk at Kymina monastery. D. 961. BHG^3 1295.

Vita by the monk Theophanes: L. PETIT in *Revue de l'Orient chrétien* 7 (1902), 549-568: id. *Vie et office de S. Michel Maléinos,* Bibliothèque hagiographique orientale IV (Paris, 1903), 7-26.

Lucas the Stylite at Chalcedon. D. 979. BHG^3 2239.

Vita: H. DELEHAYE, *Les saints stylites,* Subsidia hagiographica 14 (Brussels, 1923), 195-237.

7. – *Thirteenth century.*

Ioannes Vatatzes. Emperor of Nicaea. D. 1254. BHG^3 933-934c.

1. *Vita*: (by Georgius, bishop of Pelagonia) A. HEISENBERG in *Byzantinische Zeitschrift* 14 (1905), 193-233.

Gregorius. Ascete near Nicomedia. 13th century. BHG^3 709.

Vita by Ioseph Calothetus: concerning this, see N. A. BEES in *Byzantinische Zeitschrift* 17 (1908), 90^{16}.

B. C a p p a d o c i a .

1. – *Fourth century.*

Basilius. Bishop of Caesarea. D. 379. BHG^3 244-262p.

3y. *Vita* and *miracula*: Cod. Paris. 1174, saec. XII, fol. 56-86^v. Cf. *Catal. Paris.* 73^5-74^6.

4. *Vita* and *miracula*: F. COMBEFIS, *Sanctorum patrum Amphilocii Iconiensis... opera omnia* (Paris, 1644), 155-177.

4t. *Vita*: Cod. Trapezunt. mon. Sumelae 60, saec. XIV, fol. 202^v-205. Cf. EHRHARD III, 764^{30}.

4u. *Vita* and *miracula*: Cod. Athon. Laurae *H* 9, saec. XVII, fol. 80-120.

Macrina. Sister of Basilius and Gregorius of Nyssa. D. 379. BHG^3 1012.

Vita by Gregorius of Nyssa: *P.G.* 46, 960-1000; V. W. CALLAHAN in *Gregorii Nysseni* opera VIII. 1 (Leiden, 1952), 370-414.

Gregorius. Bishop of Nyssa. D. 394? BHG³ 716-717c.

2. *Vita*: concerning this, see EHRHARD III, 1003, note 4: *Analecta Bollandiana* 75 (1957) 68.

2. – *Ninth century.*

Eudocimus the Younger. Ascete under Theophilus. BHG³ 606-607e.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: Chr. LOPAREV, *Βίος τοῦ ἁγίου καὶ δικαίου Εὐδοκίου*, Pamjatniki drevnej pismennosti 96 (St. Petersburg, 1893), 1-23.

3. – *Fourteenth century.*

Nicetas the Younger. Monk at Nyssa. 14th century. BHG³ 2302-2303.

2. *Vita* by the monk Pachomius: H. DELEHAYE in *Mélanges offerts à M. G. Schlumberger* (Paris, 1924), 208-211.

C. Caria.

1. – *Fifth century.*

Eusebia. Ascete at Mylasa. 5th century. BHG³ 633-634m.

1. *Vita*: Th. NISSEN in *Analecta Bollandiana* 56 (1938), 106-117.

1a. *Vita*: Cod. Glasc. BE 8 *x* 5, saec. X, fol. 275ᵛ-279ᵛ. Cf. *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 68, 70.

or b: Cod. Paris. 1611, anni 1553, fol. 144ᵛ-154. Cf. *Catal. Paris.* 280[6].

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 981-1000.

3. *Vita*: Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 228-234. Cf. *Analecta Bollandiana* 57 (1939), 236[26].

2. – *Tenth century.*

Paulus. Monk on Mt. Latro. D. 955. BHG³ 1474-1474h.

1. *Vita*: H. DELEHAYE in *Analecta Bollandiana* 11 (1892), 19-74, 136-181. (Edited with Latin translation).

Nicephorus. Monk on Mt. Latro. 10th century. BHG³ 1338.
Vita: H. DELEHAYE in *Analecta Bollandiana* 14 (1895) 133-119.

D. Galatia.

1. – *Fifth century.*

Nilus. Abbot of Ancyra. D. 430? BHG³ 2316.

1. *Vita*: Cod. Athon. Batoped. 243, saec. XV, fol. 173ᵛ-189ᵛ.

2. – *Sixth and seventh century.*

Theodorus. Abbot of Sykeon; bishop of Anastasiopolis. D. 613. BHG³ 1748-1749c.

1. *Vita* by Georgius of Sykeon: Th. IOANNU, *Μνημεῖα ἁγιολογικά* (Venice, 1884), 361-495.

English translation: E. DAWES and N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints* (Oxford, 1948), 88-185.

3. *Vita brevior*: Cod. Paris. 1534, saec. XII, fol. 95-107. Cf. EHRHARD I, 400[16].

4. *Item.*: Cod. Patm. 736, saec. XIV, fol. 117-125. Cf. EHRHARD III, 379[1].

E. Lycaonia.

1. – *Fourth century.*

Amphilocius. Bishop of Iconium. D. 399? BHG³ 72-75a.

1. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 956-969.

2. *Vita*: *P.G.* 39, 13-26.

2a. *Vita*: Cod. Scorial. Ω IV. 32 (M. 580), anni 1034/1035, fol. 149-152. Cf. *Analecta Bollandiana* 28 (1909), 393[7].

3. *Vita*: concerning this, see EHRHARD III, 645, note 1.

4. *Vita praemetaphrastica*: concerning this, see EHRHARD I, 482[26]; F. HALKIN in *Scriptorium* 7 (1953), 54[15].

4a. *Vita*: concerning this, see *Catal. Vatic.* 45[10].

F. Lycia.

1. – *Fourth century.*

Nicolaus. Bishop of Myra under Constantine. BHG³ 1347-1364n.

1. *Vita*: G. ANRICH, *Hagios Nikolaos* I (Leipzig, 1913), 3-55.

2. *Vita* by the archimandrite: ANRICH *t.c.* 113-139.

2b. *Vita praemetaphrastica*: ANRICH *t.c.* 268-275.

2c. « *Vita compilata* »: ANRICH I, 211-233.

3. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 317-356; Anrich I, 235-267.

3a. *Vita* « Lycio-Alexandrina »: ANRICH I, 301-311.

3b. *Vita*: Cod. Meteor. Transfig. 382, saec. XV, fol. 23-32v.

3c. *Vita*: ANRICH, I, 312-332.

3d. *Vita*: ANRICH *t.c.*, 313-332, 337.

3e. *Vita*: Cod. Marc. VII. 40, saec. XVI, fol. 82-90v. Cf. EHRHARD III, 295.

3k. *Vita*: Cod. Athen. 346, saec. XV, fol. 5-11v. Cf. EHRHARD III, 769[48].

6y. *Vita* by Methodius: ANRICH I, 140-150; II, 546-556.

G. Lydia.

1. – *Ninth century.*

Euthymius. Bishop of Sardis. D. 829. BHG[3] 2145-2146.

1. *Vita* and *passio*: Cod. CP. Chalc. mon. 88, saec. IX-X, fol. 226v-251v. Cf. EHRHARD I, 511[35]; J. GOUILLARD in *Byzantinische Zeitschrift* 53 (1960) 36-46.

2. – *Ninth and tenth century.*

Blasius. Monk of Amorium. D. 911? BHG[3] 278.

Vita: *Act, SS. Nov.* IV (1925), 657-669.

3. – *Eleventh century.*

Lazarus. Monk on Mt. Galesius. D. 1053. BHG[3] 979-980e.

1. *Vita* by the monk Gregorius: *Act. SS. Nov.* III (1910), 508-588.

2. *Vita* by Gregorius Cyprius: *Act. SS. t. c.* 588-606.

4. – *Thirteenth century.*

Meletius. Monk on Mt. Galesius. D. 1286. BHG[3] 1246a.

Vita by Macarius Chrysocephalus: Spyridon LAURIOTES in *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 5 (1921), 582-584, 609-624, ending is edited in *Ὁ Ἄθως* II 8-9 (1928), 9-11.

H. Paphlagonia.

1. – *Seventh century.*

Alypius. Stylite at Adrianople. D. between 621-628. BHG³ 64-66d.

1. *Vita* by Symeon Metaphrastes: H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Subsidia hagiographica 14 (Brussels, 1923), 170-187.

2. *Vita praemetaphrastica*: DELEHAYE *t.c.* 148-169.

4. *Vita* by the monk Antonius: concerning this, see F. HALKIN in *Scriptorium* 7 (1953), 54[16].

2. – *Eighth century.*

Philaretus the Merciful. D. 792. BHG³ 1511z-1512a.

1. *Vita* by the monk Nicetas: M.-H. FOURMY and M. LEROY in *Byzantion* 9 (1934), 113-167. (Edited with French translation).

2. *Vita*: A. A. VASILIEV in *Izvěstija russkago arheol. instituta v Konstantinoplě* 5 (1900), 64-86.

3. *Vita*: Cod. Ven. Marc. 362, saec. XIII, fol. 254-270ᵛ. Cf. EHRHARD III, 486[24].

I. Phrygia.

1. – *Fourth century.*

Agapetus. Bishop under Constantine. BHG³ 35.
Vita: LATYŠEV, *Menol.* I, 93-106.

Parthenius. Bishop of Lampsacus under Constantine. BHG³ 1422-1423b.

1. *Vita* by Crispinus: *P.G.* 114, 1348-1365.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: LATYŠEV, *Menol.* I, 303-317.

3. *Vita brevior*: LATYŠEV, *Menol.* I, 20-28.

4. *Vita brevior*: concerning this, see EHRHARD III, 407[7], 410[6], 415[2].

2. – *Ninth century.*

Michael. Bishop of Synnada. D. 826. BHG³ 2274x-2275.

1. *Vita*: concerning this, see EHRHARD I, 638, note 7; III, 974, note 3.

J. Pontus.

1. – *Eighth and ninth century.*

Georgius. Bishop of Amastris. D. 805? BHG[3] 668-668e.
1. *Vita*: V. VASILIEVSKIJ, *Russko-vizantijskija izlědovanija* (St. Petersburg, 1893), 1-73.

2. – *Fourteenth century.*

Ioannes. Archbishop of Heraclea. D. 1328. BHG[3] 2188.
Vita by Nicephoras Gregoras: V. LAURENT in *Ἀρχεῖον Πόντου* 6 (1934-1935), 29-63.

IV. BALKANS.

A. Boetia.

1. – *Eleventh and twelfth century.*

Meletius the Younger. Ascete on Mt. Cytheron. D. 1105. BHG[3] 1247-1248.
1. *Vita* by Nicolaus, bishop of Modon: Chrys. PAPADOPOULOS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐν Ἑλλάδι* 2 (Athens, 1935), 34-66.
2. *Vita* by Theodorus Prodromus: PAPADOPOULOS *l.c.* 67-91.

B. Epirus.

1. – *Fifth century.*

Donatus. Bishop of Euroea. 5th century. BHG[3] 2111-2112.
1. *Vita*: Cod. Vatic. 1989, saec. XII, fol. 208-216v. Cf. *Catal. Vatic.* 177[19]; EHRHARD I, 618[76]; III, 875.
2. *Vita*: concerning this, see EHRHARD I, 618[76]: III, 447[37], 783.

C. Macedonia.

1. – *Sixth century.*

David. Solitary at Thessalonica. D. 540? BHG[3] 492y-493m.
2. *Vita*: V. ROSE, *Leben des hl. David von Thessalonike* (Berlin, 1887), 3-15.

2. – *Ninth century.*

Gregorius the Decapolite. D. 842. BHG[3] 711.

Vita and *miracula* by Ignatius, deacon at CP: F. Dvornik, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IXe siècle*, Travaux publiés par l'Institut d'études slaves V (Paris, 1926), 45-75.

Theodora. Nun at Thessalonica. D. 892. BHG[3] 1737-1741.

1a. *Vita* by Gregorius: Arsenij, *Žitie i podvigi sv. Theodory Solunskoj* (Jurjev, 1899), 1-36.

1b. (*Eadem retractata*): Ed. Kurtz in *Mémoires de l'Académie imp. de Saint-Pétersbourg* VIIIe sér., VI. 1 (1902), 1-36.

3. *Vita* and *miracula* by Ioannes Stauracius: Kurtz *t.c.* 50-70.

Euthymius the Younger. Ascete on Mt. Athos and at Thessalonica. D. 898. BHG[3] 655.

Vita by Basilius, bishop of Thessalonica: L. Petit in *Revue de l'Orient chrétien* 8 (1903), 168-205; id., *Vie et office de saint Euthyme le Jeune*, Bibliothèque hagiographique orientale 5 (Paris, 1904), 14-51.

Nahum. Wonder worker. 9th century. BHG[3] 1317.

Vita (antiqua?); A. Teodorav–Balan, *Kiril i Metodi* II (Sofia, 1934), 179-186.

Petrus. Monk on Mt. Athos. 9th century? BHG[3] 1505-1506e.

1. *Vita* by Nicolaus: K. Lake, *The Early Days of Monasticism on Mt. Athos* (Oxford, 1909), 18-39.

3. – *Ninth and tenth century.*

Clemens. Bishop of the Bulgarians at Ochrida. D. 916. BHG[3] 355-356.

1. *Vita*: *P.G.* 126, 1194-1240; A. Milev, *Teofilakt Ohridski, Žitie na Kliment Ohridski* (Sofia, 1955), 33-88.

2. *Vita brevior* by Demetrius Chomatianus: J. Ivanov, *Bulgarski starini iz Makedonija* (Sofia, 1931), 316-321.

4. – *Tenth and eleventh century.*

Athanasius. Founder of the monastery of the Lavra on Mt. Athos. D. 1004? BHG[3] 187-191f.

1. *Vita* by Athanasius: I. POMJALOVSKIJ, *Žitie prepodobnago Athanasija Athonskago* (St. Petersburg, 1895), 1-112.

2. *Vita*: L. PETIT in *Analecta Bollandiana* 25 (1906), 12-87.

5. – *Eleventh century.*

Euthymius the Younger. Monastic founder on Mt. Athos. D. 1028. BHG³ 653.

Vita: DOUKAKIS, *Maii* 217-223.

Euthymius (D. 1028), **Ioannes and Georgius** (D. 1068). Monastic founders on Mt. Athos. BHG³ 2143.

Vita: *Προσκυνητάριον τοῦ βασιλικοῦ... μοναστηρίου τῶν Ἰβήρων* (Athens, 1857), 49-75.

6. – *Thirteenth century.*

Damianus. Monk on Mt. Athos. D. 1280. BHG³ 484.

Vita: DOUKAKIS *Febr.* 369-371.

7. – *Fourteenth century.*

Germanus. Monk on Mt. Athos. D. 1336? BHG³ 2164.

Vita by Philotheus, patr. CP: P. IOANNU in *Analecta Bollandiana* 70 (1952), 50-114.

Sabas the Younger. Monk on Mt. Athos. D. 1349. BHG³ 1606.

Vita by Philotheus, patr. CP: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* V, 190-359.

Maximus. Monk on Mt. Athos. D. 1365? BHG³ 1236z-1237f.

1. *Vita* by Niphon: E. KOURILAS and F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 54 (1936), 42-65.

2. *Vita* by the monk Theophanes: KOURILAS and HALKIN *t.c.* 65-109.

3. *Vita* or *laudatio* by Ioannes Cochyla: concerning this, see EHRHARD III, 966³.

4. *Vita* or *laudatio* by Macarius hieromonachus; Cod. Ven. Marc. II. 92 (Nan. 114), saec. XV-XVI, fol. 41-55ᵛ. Cf. *Analecta Bollandiana* 54 (1936), 40.

Romulus. Hermit in Macedonia. 14th century. BHG³ 2384.

Vita by the monk Gregory: F. HALKIN in *Byzantion* 31 (1961), 114-145. Cf. Iv. DUJČEV in *Byzantinoslavica* 7 (1937-1938), 125-126.

8. – *Fourteenth and fifteenth century.*

Niphon. Monk on Mt. Athos. D. 1411. BHG³ 1371.

Vita: F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 58 (1940), 12-27.

9. – *Fifteenth century.*

Cosmas. Monk on Mt. Athos. D. 1423. BHG³ 393-393b.

1. *Vita*: DOUKAKIS *Sept.* 282-286.

2. *Vita*: Cod. Athon. Panteleemon. 478, saec. XVII, fol. 1-5ᵛ. Cf. EHRHARD III, 980, note 4.

Nectarius. Monk on Mt. Athos. 15th century. BHG³ 1325-1325d.

1. *Vita*: DOUKAKIS *Dec.* 166-171.

2. *Vita* (of the same monk?): Cod. Athon. Dochiar. 73, saec. XVII. Cf. Ehrhard II, 442, note 3, and 663, note 1.

D. Peloponnese.

1. – *Ninth century.*

Theocletus. Bishop of Sparta. D. 870? BHG³ 2420.

Vita and *miracula*: A. SGOURITSAS in *Θεολογία* 27 (1956), 572-593.

2. – *Tenth century.*

Petrus. Bishop of Argolis. D. 922? BHG³ 1504.

Vita by Theodorus, bishop of Nicaea: Chr. PAPAOIKONOMOU, *Ὁ πολιοῦχος τοῦ Ἄργους ἅγιος Πέτρος* ... (Athens, 1908), 59-74.

Lucas the Younger. Ascete on Mt. Joannitsa near Corinth. D. 953. BHG³ 944-944b.

Vita: (excerpt in) *P.G.* 111, 441-480.

Nicon. Monk. D. 998. BHG³ 1366-1368.

1a. *Vita*: M. GALANOPOULOS, *Βίος ... τοῦ ὁσίου ... Νίκωνος τοῦ « Μετανοεῖτε »* (Athens, 1933), 29-208.

1b. *Vita*: (excerpt by) GALANOPOULOS *t.c.* 29-30, 205-208.

E. Serbia.

1. – *Twelfth and thirteenth century.*

Symeon, King of Serbia **and Sabas.** archbishop of Serbia. Founders of the monastery *τοῦ Χιλανδαρίου* on Mt. Athos. 12th and 13th century. BHG³ 1693-1693b.

1. *Vita*: Doukakis, *Ian.* 232-239.
2. *Vita slavic.*, translated by Gennadius: Cod. Athon. Batoped. 794, saec. XVII., pag. 39-56.

F. Thessaly.

1. – *Fourth century.*

Achilleus. Bishop of Larissa under Constantine. BHG³ 2012-2013.

1. *Vita*: (excerpt by) Chr. Loparev in *Viz. Vremennik* 4 (1897), 363-364.
2. *Vita*: Cod. Athon. Dionys. 143, anni 1632/33, fol. 119ᵛ-141. Cf. Ehrhard I, 637[41] and note 5; III, 432[12].

2. – *Fourteenth century.*

Athanasius. Founder of the monastery of the Transfiguration on Meteora. D. 1383. BHG³ 195-195b.

1. *Vita*: N. A. Bees in *Βυζαντίς* 1 (1909), 237-260.

G. Thrace.

1. – *Fourth century.*

Constantinus. Emperor. D. 337. (Also his mother Helena). BHG³ 361x-369k.

A. *Vita* by Eusebius, bishop of Caesarea: *P.G.* 20, 905-1230; I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, I, Die griechischen christlichen Schriftsteller 7 (Leipzig, 1902), 7-148.

1. *Vita* by Ignatius, bishop of Selybria: Th. Ioannu, *Μνημεῖα ἁγιολογικά* (Venice, 1884), 164-229.
2. *Vita*: M. I. Gedeon in *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 20 (1900), 253-254, 262-263, 279-280, 303-304.

3. *Vita*: M. GUIDI, *Un Bios di Costantino* (Rome, 1908), 6-59.

3a. *Vita*: (same, beginning shortened) Cod. Oxon. Bodl. Holkam 43, saec. XIV-XV, fol. 323v-358v.

3b. *Vita*: (same, prologue omitted) Cod. Vatic. 1572, saec. XI, fol. 3-18v. Cf. *Catal. Vatic.* 127[1].

3c. *Vita*: (same, ending shortened) Cod. Cracov. Czartoryski 2852, saec. XIV-XV, fol. 1-28v. Cf. EHRHARD III, 847[16].

4. *Vita*: H. G. OPITZ in *Byzantion* 9 (1934), 545-590.

5g. *Vita*: Cod. Oxon. Bodl. Canonic, 19, saec. XV, fol. 190v-197. Cf. EHRHARD III, 768.

12. *Vita*: Cod. Venet. Marc. VII 46 (Nan. 162), saec. XVIII, fol. 1-15. Cf. *Analecta Bollandiana* 24 (1905), 246.

13. *Vita*: Cod. Athen. 485, saec. XIII-XIV, fol. 140-144v. Cf. EHRHARD III, 237[31].

15. *Vita*: N. FRANCO in *Roma e l'Oriente* 6 (1913), 44-48, 309-326.

(*Vita*: concerning this newly discovered Greek Life, see F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 77 (1959), 73-105, 371-372).

Paulus. Bishop of CP. D. 350. BHG³ 1472-1473g.

1. *Vita*: *P.G.* 104, 120-132.

1a. *Vita*: concerning this, see EHRHARD I, 387[21], 481[7], 489[9], 495[7]; F. HALKIN in *Scriptorium* 7 (1953), 53[5].

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 884-896.

3. *Vita*: Cod. Flor. Laur. VIII 23, saec. XIV, fol. 30-69. Cf. EHRHARD III, 958[17].

Marcianus. Priest at CP. D. 388. BHG³ 1032-1034b.

1. *Vita*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *'Ανάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας* IV, 258-270.

or b: GEDEON. *Βυζ. ἑορτολόγιον* 272-277.

or c: Cod. Vatic. 1638, saec. XI, fol. 175v-189v. Cf. Catal. Vatic. 144[6]; EHRHARD I, 543[13].

or d: Cod. Genuensis 33, saec. XI-XII, fol. 131-141v. Cf. EHRHARD I, 544[10].

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 429-456.

or b: (prayer for the emperor added) Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 61-70. Cf. F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 57 (1939), 234[11].

Gregorius the Theologian. Patriarch of CP. D. 390? BHG³ 723-730v.

15. *Vita brevior* by Hieronymus (translated by Sophronius): O. v. GEBHARDT, *Der sogennante Sophronius*, Texte und Untersuchungen XIV. 1b (Leipzig, 1896), 58.

16. *Vita brevior*: *Suidas*, ed. A. ADLER I (Leipzig, 1928), 541-542.

Zoticus. Priest and martyr at CP. 4th century. BHG³ 2479-2480.

1. *Vita* and *passio*: Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 50v-56. Cf. EHRHARD III, 393.

2. – *Fourth and fifth century.*

Olympias. Deaconess at CP. 4th and 5th century. BHG³ 1374-1376.

1. *Vita*: H. DELEHAYE in *Analecta Bollandiana* 15 (1896), 409-423.

Isaacius. Monk at CP. D. after 406. BHG³ 955-956e.

1. *Vita posterior*: concerning this, see EHRHARD I, 359[18], 401[40], 428[17], 623[37], 627[37], 691. See also *Act. SS. Maii* VII (1688), 258-260; 3rd. ed. 254-259.

2. *Vita prior*: *Act. SS. Maii* VII (1688), 247-258; 3rd. ed. 254-259.

5. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* II, 242-245.

Ioannes Chrysostomus. Patriarch of CP. D. 407. BHG³ 870-881z.

1. *Dialogus* by Palladius: P. R. COLEMAN-NORTON, *Palladii Dialogus de Vita S. Ioannis Chrysostomi* (Cambridge, 1928), 3-147.

English translation: H. MOORE, *The Dialogue of Palladius Concerning the Life of Chrysostom* (New York, 1921), 1-199.

2. *Vita* by Martyrius, patriarch of Antioch: (excerpt in) *P.G.* 47, XLIII-LII.

3. *Vita* by Theodorus, bishop of Trimithon: *P.G.* 47, LI-LXXXVIII.

3d. *Vita eadem retractata*: Cod. Vatic. 1669, saec. X, fol. 364v-379v. Cf. *Catal. Vatic.* 160[17]; EHRHARD I, 489[18].

4. *Vita* and *miracula* by Georgius Alexandrinus: (excerpt by) COLEMAN-NORTON *l.c.* 224-229.

or b: Cod. Vindob. hist. 5, saec. XI, fol. 135-235. Cf. EHRHARD I, 493[20].

4d. *Vita eadem retractata*: concerning this, see EHRHARD III, 866, note 1.

5d. *Vita brevior*: Cod. Sinait. 504, saec. X, fol. 56v-113v. Cf. EHRHARD II, 131[5].

6. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 114, 1045-1209.

6d. *Vita*: Cod. Vatic. 1669, saec. XI, fol. 319-350v. Cf. EHRHARD I, 488, note 1.

7k. *Vita* by the philosopher Nicetas: Cod. Thessalonic. *Βλατ.* 4, saec. XI, fol. 77-155. Cf. EHRHARD III, 188[5].

7m. *Vita* by Cosmas Vestitores: Cod. Athen. 226, saec. X, fol. 402-414. Cf. EHRHARD II, 292.

7n. *Vita* and *translatio*: Cod. Mosq. 178/179. (Vlad. 367), saec. XI, fol. 291-328. Cf. EHRHARD III, 30.

7p. *Vita*: Cod. Petropol. 213, saec. XII, fol. 249v-291v. Cf. EHRHARD I, 377[31] and note 1.

3. – *Fifth century.*

Alexander. Founder of the monastery of the Akoimetoi. D. 430? BHG[3] 47.

Vita: E. DE STOOP, *Vie d'Alexandre l'Acémète*, Patrologia orientalis VI, 5 (1911), 658-701.

Dius. Monastic founder at CP. D. 430? BHG[3] 2105.

Vita or *laudatio*: Cod. Athon. Dionys. 145, anni 1619. Cf. EHRHARD I, 670[58]; III, 48 and note 2.

Dalmatus. Abbot at CP. D. 436? BHG[3] 481-484.

1. *Vita*: (excerpt by) GEDEON, *Βυζ. ἑορτολόγιον* 145-148.

2. *Vita*: A. BANDURI, *Imperium Orientale* II (Paris, 1711), 697-710; 2nd. ed. *t.c.* 157-525.

Arsenius. Tutor of Arcadius: later, anchorite in Scetis. D. 445? BHG[3] 167y-169c.

See under Palestine. 5th *century*.

Anatolius. Patriarch of CP. D. 458. BHG[3] 91-92e.

1. *Vita*: *Act. SS. Iul.* I (1719), 659-666; 3rd. ed. 578-585.

or b: M. I. GEDEON in *'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια* 3 (1882-1883), 185-190.

Marcellus. Archimandrite of the monastery of the Akoimetoi at CP. D. post 469. BHG³ 1027z-1028.

1. *Vita praemetaphrastica*: F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 86 (1968), 287-321.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 705-745.

Daniel the Stylite at Anaplus near CP. D. 493. BHG³ 489-490e.

1. *Vita*: H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Subsidia hagiographica 14 (Brussels, 1923), 1-94.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P. G.* 116, 969-1037; DELEHAYE, *Saints stylites* 104-147.

English translation: E. DAWES and N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints* (Oxford, 1948), 7-71.

Domnica. Abbess at CP. 5th century. BHG³ 562-562f.

1. *Vita*: Th. Ioannu, *Μνημεῖα ἁγιολογικά* (Venice, 1884), 268-284.

2. *Vita*: Cod. Patm. 273, saec. X, fol. 80ᵛ-85. Cf. EHRHARD I, 538[11], 555[9].

4. *Vita*: Cod. Taurin. B. III 31 (Patini 116), saec. XV-XVI, fol. 91-96. Cf. EHRHARD III, 199[13].

Ioannes Calybita. Ascete at CP. 5th century. BHG³ 868-869h.

1. *Vita*: *P.G.* 114, 568-581.

1a. *Vita brevior*: concerning this, see EHRHARD, II, 171; III, 100[20], 178[16].

1b. *Item*: Cod. Londin. Addit. 10073, saec. XVI, fol. 107-117. Cf. EHRHARD III, 847[17].

1c. *Item*: Cod. Highgate II. 29, saec. XV, fol. 64-72ᵛ. Cf. *Catal. Germ.* 388[12].

1f. *Vita*: concerning this, see EHRHARD I, 546[19]; II, 45, note 2; III, 180[22].

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *Act. SS. Ian.* I (1643), 1031-1035; 3rd. ed. II, 313-317.

or b: (prayer for the emperor added) Cod. Baltimor. Walters 521, saec. XI, fol. 96-104ᵛ. Cf. EHRHARD III, 397.

or c: Cod. Monac. 524, saec. XIV, fol. 47ᵛ-50.

3. *Vita* (*antiqua?*): Cod. Athon. Batoped. 89, saec. XVII, fol. 1-43.

4. – *Fifth and sixth century.*

Matrona. Ascete at CP. 5th and 6th century. BHG³ 1221-1223.
1. *Vita*: *Act. SS. Nov.* III (1910), 790-813.
2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 920-953; *Act. SS. t.c.* 813-822.
3. *Vita brevior*: *Act. SS. t. c.* 822-823.

5. – *Sixth century.*

Sampson. Priest at CP. D. 530? BHG³ 1614z-1615d.
1. *Vita*: Cod. Athon. Philoth. 8, saec. XI, fol. 197-203. Cf. EHRHARD I, 648[33].
2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *Act. SS. Iun.* V (1709), 265-277; 3rd. ed. VII, 237-248: *P.G.* 115, 277-308.
3. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* II, 105-112.

Menas. Patriarch of CP. D. 552. BHG³ 1272.
Vita: *Act. SS. Aug.* V (1741), 169-170; 3rd. ed. *ibid.*

Eutychius. Patriarch of CP. D. 582. BHG³ 657-657b.
1. *Vita* by the priest Eustratius: *Act. SS. April.* I (1675). LIX-LXXXII; 3rd. ed. LI-LXX: *P.G.* 86, 2273-2390.
2. *Vita* and *miracula* (*antiqua*?): DOUKAKIS *April.* 303-317.

Theodorus. Founder of the Chora monastery at CP. D. 595. BHG³ 1743.
1. *Vita*: Chr. LOPAREV, *De S. Theodoro monacho hegumenoque Chorensi* (St. Petersburg, 1903), Zapiski klass. otd. imp. russkago arheol. obščestva 1 (1904), suppl. 1-16.

Eustolia and Sopatra. Virgins at CP. 6th century. BHG³ 2141.
Vita: *Act. SS. Nov.* IV (1925), 217-219.

6. – *Seventh century.*

Maximus. Confessor at CP. D. 662 in Lazica. BHG³ 1231-1236d. See under North Africa. *7th century.*

Patapius. Anchorite at CP. 7th century. BHG³ 1424-1428.
1. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 357-368.

7. – *Seventh and eighth century.*

Callinicus. Patriarch of CP. D. 705. BHG³ 288-289.

1. *Vita*: *Act. SS. Aug.* IV (1739) 645-646; 3rd. ed. *ibid.*; LATYŠEV, *Menol.* II, 339-341.

8. – *Eighth century.*

Germanus. Patriarch of CP. D. 730. BHG³ 697-697e.

1. *Vita*: A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη. 'Ανέκδοτα ἑλληνικά* (CP, 1884), 3-17.

Stephanus the Younger. Confessor at CP. D. 764. BHG³ 1666-1667a.

1. *Vita, passio* and *miracula* by the deacon Stephen: *P.G.* 100, 1069-1186.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: (excerpt by) J. GILL in *Byzantinische Zeitschrift*, 39 (1939), 382-384. Cf. Ehrhard II, 394-470; III, 20[23], 23[5] *et cet.*

Philaretus the Merciful. D. 792. BHG³ 1511z-1513.
See under Paphlagonia. *8th century.*

Andreas. Fool for Christ at CP. 8th century? BHG³ 115z-117k.

A. *Vita* by the priest Nicephorus: (excerpt by) S. MURRAY, *A Study of the Life of Andreas the Fool for the Sake of Christ* (Borna-Leipzig, 1910), 85-106.

1. *Vita brevior*: MURRAY *t.c.* 85-105.

1a. *Vita plenior*: (excerpt by) MURRAY *t. c.* 85-106. Cf. EHRHARD III, 949.

1b. *Vita plenior*: Aug. POLYETOPOULOS, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν 'Ανδρέου...* (Athens, 1911), 1-204.

1c. *Vita*: Cod. Leid. 73 B, anni 1616, fol. 1-77ᵛ. Cf. Catal. Germ. 245[1].

2. *Vita plenior* by Nicephorus: *P.G.* 111, 625-888. (Excerpt by) MURRAY *t. c.* 85-106.

2b. *Vita*: Cod. Thessalonic. *τῶν Βλαταίων* 44, saec. XVI, fol. 1-152ᵛ Cf. EHRHARD III, 949.

9. – *Eighth and ninth century.*

Irene. Empress. D. 803. BHG³ 2205.

Vita: Cod. Vatic. 2014, saec. XI, fol. 122ᵛ-136. Cf. EHRHARD III, 746[23].

Tarasius. Patriarch of CP. D. 806. BHG³ 1698-1698c.

1. *Vita* by the deacon Ignatius: I. A. HEIKEL, *Ignatii diaconi Vita Tarasii archiep. CP.*, Acta societatis scientiarum Fennicae 17 (1891), 395-423.

10. – *Ninth century.*

Theodorus the Studite. Confessor at C.P D. 826. BHG³ 1754-1759m.

1. *Vita* by the Studite monk Michael: P.*G.* 99, 233-328.
2. *Vita*: *P.G.* 99, 113-232.

2d. *Vita tertia*: LATYŠEV in *Viz. Vremennik* 21 (1914), 258-304.

Michael Syncellus. Studite monk. D. 846. BHG³ 1296-1297.

1. *Vita*: Th. N. SCHMIT, *Kahrie-džami*, Izvěstija-Bulletin de l'Institut archéol. russe à CP. 11 (1906), 227-259.
2. *Vita*: SCHMIT *t. c.* 260-279.

Methodius. Patriarch of CP. D. 847. BHG³ 1278.

Vita: *Act. SS. Iun.* II (1698), 961-968; 3rd. ed. *Iun.* III, 440-447; *P. G.* 100, 1244-1261.

Antonius the Younger. Anchorite in Bithynia and at CP. D. 865. BHG³ 142-143a.

See under Bithynia. *9th century.*

Theodora. Empress. D. 867. BHG³ 1731-1735.

1. *Vita* and *laudatio*: W. REGEL, *Analecta Byzantino-Russica* (St. Petersburg, 1891), 1-19.

Nicolaus Studite monk at CP. D. 868. BHG³ 1365.

Vita: *P.G.* 105, 863-925.

Ignatius. Patriarch of CP. D. 877. BHG³ 817-818.

1. *Vita*: *P.G.* 105, 488-574.

Ioseph the Hymnographer. D. 886. BHG³ 944-947b.

1. *Vita* by the monk Theophanes: A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia* II (St. Petersburg, 1901), 1-14.
2. *Vita* by the deacon Ioannes: *Act. SS. April.* I (1675), XXXIV XLI; 3rd. ed. XXIX-XXXV; *P. G.* 105, 939-975.

Theophano. Empress. D. 893. BHG³ 1794-1795e.

1. *Vita*: Ed. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano die Gemahlin Kaisers. Leo VI.*, Mémoires de l'Académie imp. de St-Pétersbourg VIIIᵉ sér., III. 2 (1898), 1-24.

Evaristus. Abbot of Studion. D. 897. BHG³ 2153.

Vita: C. Van de Vorst in *Analecta Bollandiana* 41 (1923), 295-325.

Hilarion. Abbot at CP. 9th century. BHG³ 2177.

Vita by the monk Sabas: concerning this, see Ehrhard I, 652[5], 657[14].

11. – *Ninth and tenth century.*

Antonius Cauleas. Patriarch of CP. D. 898 or 901. BHG³, 139-139b.

1. *Vita* by the philosopher Nicephorus: A. Papadopoulos-Kerameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia* I (St. Petersburg, 1899), 1-25.

2. *Vita*: concerning this, see *Catal. Germ.* 94[2], 228[7].

Irene Abbess at CP. 9th and 10th century. BHG³ 952.

Vita: *Act. SS. Iul.* VI (1729), 602-634; 3rd. ed. *ibid.*

Maria the Younger. Ascete at Bizya. D. 902? BHG³ 1164.

Vita and *miracula*: *Act. SS. Nov.* IV (1925), 692-705.

Euthymius. Patriarch of CP. D. 917. BHG³ 651-652.

1. *Vita*: P. Karlin-Hayter in *Byzantion* 25-27 (1955-1957), 8-152. (Edited with English translation).

12. – *Tenth century.*

Euphrosyna the Younger. Ascete at CP. D. 922? BHG³ 627.

Vita by Nicephorus Callistus: *Act. SS. Nov.* III (1910), 861-877.

Basilius the Younger. Ascete at CP. D. 944 or 952. BHG³ 263-264e.

1. *Vita* by the disciple Gregorius: (excerpt in) *P.G.* 109, 653-664.

2. *Vita* by Gregorius; S. G. Vilinskij, *Žitie sv. Vasilija Novago v russkoj literaturě* II, Zapiski imp. novorossijskago universiteta 7 (Odessa, 1911), 5-142.

3. *Vita brevior* by Gregorius: Cod. Vindob. hist. 63, anni 1319, fol. 12v-38. Cf. EHRHARD III, 837.

Thomais Lesbia. Matron at CP. 10th century. BHG3 2454-2457.
1. *Vita* and *miracula*: *Act. SS. Nov.* IV (1925), 234-242.
2. *Vita* and *miracula*: Cod. Athen. 2104, saec. XIV, fol. 30v-43.

13. – *Eleventh century.*

Symeon the « New Theologian ». D. 1022. BHG3. 1692.
1. Vita by Nicetas Stethatus: I. HAUSHERR, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos*. Orientalia Christiana XII (Rome, 1928), 2-228. (Edited with French translation).

Dorotheus the Younger. Ascete. 11th century. BHG3 565.
Vita by Ioannes Euchait.: *Act. SS. Iun.* I (1695), 605-614; 3rd. ed. 596-604; *P.G.* 120, 1051-1074.

14. – *Eleventh and twelfth century.*

Cyrillus. Ascete at Philea. D. 1110. BHG3 468-468e.
1. *Vita* by Nicolaus Kataskepenus: Ét. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin* Subsidia hagiographica 39 (Brussels, 1964). (Edited with French translation).

15. – *Twelfth century.*

Irene. Empress. D. 1134. BHG3 2206.
Vita: *Synax. Eccl. CP.* 887[27]-890.

16. – *Thirteenth and fourteenth century.*

Athanasius. Patriarch of CP. (1289-1293, 1303-1309). BHG3 194-194f.
1. *Vita* by the Studite monk Theoctistus: H. DELEHAYE in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 17 (1897), 47-74.
3. *Vita* by Ioseph Calothetus: ATHANASIOS PANTOKRATORINOS in *Θρακικά* 13 (1940), 59-107.

17. – *Fourteenth century.*

Gregorius of Sinai. Monk. D. 1346. BHG3 722.
See under Palestine. *14th century.*

Isidorus. Patriarch of CP. D. 1350. BHG³ 962.

Vita by Philotheus, patriarch of CP.: A. Papadopoulos-Kerameus, *Žitija dvuh vselenskih patriarhov XIV v.*, Zapiski ist.-filol. fakulteta imp. universiteta 76 (St. Petersburg, 1905), 52-109.

Dionysius. Monk at CP. 14th century. BHG³ 559a.

Vita by the monk Metrophanes: B. Laourdas in *Ἀρχεῖον Πόντου* 21 (1956), 45-68.

18. – *Fifteenth century.*

Macarius Macres. Abbot of the Pantocrator at CP. 15th century. BHG³ 1001-1002.

1. *Vita*: concerning this, see Ehrhard III, 994[10].

V. ISLANDS OF THE MEDITERRANEAN AND AEGEAN.

A. Aegina.

1. – *Ninth century.*

Athanasia. Abbess. 9th century. BHG³ 180.

Vita and *miracula*: *Act. SS. Aug.* III (1737), 170-175; 3rd. ed. *ibid.*

B. Crete.

1. – *Eighth century.*

Andreas. Bishop of Gortyna. D. 740. BHG³ 113-114c.

See under Palestine. *8th century.*

C. Cyprus.

1. – *Fourth century.*

Spyridon. Bishop of Trimithon. D. 350? BHG³ 1647-1648p.

1. *Vita* by Theodorus: P. van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Bibliothèque du Muséon 33 (Louvain, 1953), 1-103.

2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *P.G.* 116, 417-468.
3. *Vita*: VAN DEN VEN *l. c.* 104-128.
4. *Vita*: VAN DEN VEN *l. c.* 129-172.
6. *Vita*: VAN DEN VEN *l. c.* 140.

Tryphillus. Bishop of Lecicosia. 4th century. BHG³ 2462.
Vita: F. HALKIN in *Analecta Bollandiana* 66 (1948), 12-19.

2. – *Fourth and fifth century.*

Epiphanius. Bishop of Constantia. D. 403. BHG³ 596-601m.
1. *Vita* by Ioannes: *P.G.* 41, 24-73; G. DINDORF, *Epiphanii ep. Constantiae opera* I (Leipzig, 1859), 3-45.
5. *Vita brevior*: DINDORF, *op. c.* V, v-XXVIII.
6. *Vita*: concerning this, see EHRHARD III, 798 and note 1.
7. *Vita*: Cod. Lesb. Leimon. 43, saec. XII-XIII, fol. 1-23. Cf. EHRHARD I, 430[1].

3. – *Ninth and tenth century.*

Demetrianus. Bishop of Cytheria. 9th and 10th century. BHG³ 495.
Vita: H. GRÉGOIRE in *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907), 217-237; *Act. SS. Nov.* III (1910), 300-308.

D. Cythera.

1. – *Tenth century.*

Theodorus. Ascete under Romanus II. BHG³ 2430.
Vita by Leo: concerning this, see EHRHARD III, 845[13], 995[14].

E. Lesbos.

1. – *Eighth century.*

David, Symeon and Georgius. Confessors. 8th century. BHG³ 494.
Vita: I. VAN DEN GHEYN in *Analecta Bollandiana* 18 (1899), 211-259; I. FOUNDOULIS, *Οἱ ὅσιοι αὐτάδελφοι Δαβίδ, Συμεὼν καὶ Γεώργιος* (Athens, 1961), 17-54.

2. – *Ninth century.*

Georgius. Archbishop of Mytilene. 9th century. BHG[3] 2163.
Vita: I. FOUNDOULIS, *Οἱ ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης* (Athens, 1959), 33-43.

F. Paros.

1. – *Ninth century.*

Theoctista. Ascete. 9th century. BHG[3] 1723-1726b.
1. *Vita* by Nicetas: *Act. SS. Nov.* IV, (1925), 224-233.
2. *Vita* by Symeon Metaphrastes: *Act. SS. t. c.* 224-233.

G. Patomos.

1. – *Eleventh and twelfth century.*

Christodulus. Founder of the monastery of St. Ioannes. D. 1101. BHG[3] 303-308.
1. *Vita* by Ioannes, archbishop of Rhodes: I. SAKKELION, *'Ακολουθία ἱερὰ . . . Χριστοδούλου*, 3rd. ed. (Athens, 1884), 109-133.

H. Proconnesus.

1. – *Seventh century.*

Timotheus. Bishop. 7th century. BHG[3] 2459.
Vita: *'Ακολουθία τοῦ . . . Τιμοθέου* . . . (Iassy, 1752), 13-37; (CP., 1844), 33-62.

I. Sicily.

1. – *Sixth and seventh century.*

Gregorius. Bishop of Agrigentum. 6th and 7th century. BHG[3] 707-708f.
1. *Vita* by the priest and abbot Leontius: *P. G.* 98, 549-716. or b: (last part omitted), concerning this, see F. HALKIN in *Scriptorium* 7 (1953), 54[16].

or c: Cod. Cantabrig. Univ. Addit. 1879. 10, saec. XII, fol. 1-6^{v} Cf. *Catal. Germ.* 279.

or d: Cod. Vatic. 2084, saec. X, fol. 81-136^{v}. Cf. *Analecta Bollandiana* 21 (1902), 20[1].

or e: Cod. Lesb. S. Ioannis 38, anni 1591, fol. 125^{v}-163^{v}. Cf. EHRHARD III, 867.

1p. *Vita* and *miracula* by the abbot Marcus: Cod. Vatic. Palat. 423, saec. XIII-XIV, fol. 1-5^{v}. Cf. *Catal. Vatic.* 229[1].

2. *Vita* by Nicetas: *P.G.* 116, 189-269.

3. *Vita*: concerning this, see EHRHARD II, 46.

2. – *Eighth century.*

Leo. Bishop of Catania. 8th century. BHG^{3} 981-981e.

1. *Vita*: *Act. SS. Febr.* III (1658), 223-225; 3rd. ed. 227-229. Cf. EHRHARD I, 289[44], 299[32], 343[80]; II, 191[43]; III, 205.

2. *Vita*: B. LATYŠEV, *Hagiographica graeca inedita*, Mémoires de l'Académie imp. de St-Pétersbourg VIIIe série, XII. 2 (1914), 12-28.

5. *Vita*: LATYŠEV, *Menol.* I, 111-118.

3. – *Tenth century.*

Sabas the Younger. Monk. 10th century. BHG^{3} 1611-1611b.

Vita by Orestes: I. COZZA-LUZI in *Studi e documenti di storia e diritto* 12 (1891), 37-56, 135-168, 312-323; *id. Historia et laudes SS. Sabae et Macarii iunioris e Sicilia* (Rome, 1893), 5-70.

or b: (ending shortened) Cod. Brux. 8368-71, anni 1700, fol. 3-33^{v}. Cf. *Catal. Germ.* 214[1].

4. – *Eleventh century.*

Marina. Virgin. D. 1062. BHG^{3} 1170.

Vita: concerning this, see EHRHARD III, 447[25].

VI. ITALY

A. Calabria.

1. – *Ninth and tenth century.*

Elias. Monk in Calabria. D. 903. BHG^{3} 580.

Vita: *Act. SS. Aug.* III (1737), 489-507; 3rd. ed. *ibid.*

2. – *Tenth century.*

Elias Spelaeotes. Monk in Calabria. D. 960? BHG³ 581.
Vita: *Act. SS. Sept.* III (1750), 848-887; 3rd. ed. *ibid.*

Christophorus and Macarius. Monks in Calabria. 10th century. BHG³ 312.
Vita by Orestes: I. Cozza-Luzi in *Studi e documenti di storia e diritto* 13 (1892), 375-400; id. *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii iunioris e Sicilia* (Rome, 1893), 71-96, 143-144.

3. – *Tenth and eleventh century.*

Nilus. Abbot of Grottaferrata. D. 1004. BHG³ 1370.
Vita: *Act. SS. Sept.* VII (1760), 282-342; 3rd. ed. 262-319; *P. G.* 120, 15-165.

4. – *Eleventh century.*

Bartholomaeus. Abbot of Grottaferrata. D. 1050? BHG³ 233-234.
Vita: *P.G.* 127, 476-497.

Philaretus the Younger. Monk. D. 1070. BHG³ 1513.
Vita by Nilus: *Act. SS. April.* I (1675), 606-618; 3rd. ed. 603-615.

Ioannes Messor. Ascete. 11th century. BHG³ 894-894a.
1. *Vita*: S. Borsari in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 22 (1953), 137-151.

5. – *Eleventh and twelfth century.*

Lucas. Bishop of Isola Capo. D. 1114. BHG³ 2237.
Vita and *miracula*: G. Schirò, *Vita di S. Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto*, Vite dei santi siciliani I (Palermo, 1954), 80-124.

6. – *Twelfth century.*

Bartholomaeus. Abbot. D. after 1130. BHG³ 235-236a.
1. *Vita*: *Act. SS. Sept.* VIII (1762), 810-826; 3rd. ed. *ibid.*

Cyprianus. Abbot. D. 1190? BHG³ 2089.
Vita: G. Schirò in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* N.S. 4 (1950), 88-96.

VII. RUSSIA.

A. Crimea.

1. – *Seventh century.*

Martinus. Pope and confessor. D. 654 in the Chersonese. BHG³ 2259-2261.

1. Vita: P. PEETERS in *Analecta Bollandiana* 51 (1933), 253-262.

2. – *Eighth century.*

Ioannes. Bishop of Gothia. D. 799? BHG³ 891.
Vita: *Act. SS. Iun.* V (1709), 190-194; 3rd. ed. VII, 167-171.

B. Kiev.

1. – *Eleventh century.*

Antonius Esphigmenita. Abbot. D. 1073. BHG³ 2034.
DOUKAKIS *Iul.* 145-172.

JOHN W. NESBITT

COMMENTARII BREVIORES

A proposito della scuola Storico-Giuridica russa

La scuola storico-giudica russa o, come si suole pure chaimare, scuola giuridica, o scuola statale (*gosudarstvennaia*), non ha avuto ancora, all'infuori della Russia, quella attenzione che le spetta nella storia della storiografia russa ed in genere nella storia interna, o del pensiero, e neppure in Russia stessa si è avuta finora una trattazione degna di essa. Questo è il motivo di un'eccellente e circostanziata monografia pubblicata qualche anno fa da K. D. Grothusen (1) che colma così questa lacuna ed apporta un prezioso strumento per la conoscenza della storiografia russa e della storia del diritto russo.

L'autore divide il suo lavoro in quattro capitoli, dei quali soltanto il terzo è dedicato più strettamente al tema stesso, mentre il primo contiene una introduzione bibliografica, con speciale riferimento alle opere russe; ed il secondo presenta lo stato delle ricerche storiche russe nel tempo antecedente alle prime pubblicazioni della scuola attorno al 1845. Il capitolo quarto infine ci dà un giudizio complessivo sulla scuola storico-giuridica dalla parte degli storici contemporanei e successivi, specialmente fra questi i sovietici.

Non è possibile in queste poche righe dare un'idea adeguata della ricchezza del materiale e delle informazioni come pure della densità del pensiero di questa pubblicazione, relativamente non ampia. Ci limiteremo a qualche punto principale per darne un'idea sommaria.

Per quanto si riferisce a lavori precedenti sullo stesso tema, bisogna notare che anche nella storiografia russa vi sono appena due lavori che lo riguardano, cioè quello di P. N. Miljukov in « Russkaia mysl' » (7, 6, 1886) e di V. F. Illereckij, in ' Voprosy istorii ' (1959, 5). Fuori della Russia invece non si ha nulla.

(1) K. D. GROTHUSEN, *Die Historische Rechtsschule Russlands.* Ein Beitrag zur russichen Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte der 19. Jahrhunderts. Giesen, Wilhelm Schmitz, 1962, pp. 261.

Relativamente allo stato della scienza storica russa nello stadio antecedente la scuola, di cui si occupa il capitolo secondo, c'è da notare prima di tutto la storia di N. M. Karamzin in 12 vol. (1816-29) che con il suo patriottismo divenne lo storico più amato della gioventù russa e rimase storico principale per tutto questo tempo; accanto a lui, A. L. v. Schlötzer, con la sua edizione della cronaca di Nestor, basata sulla critica delle fonti, mise un fondamento solido per l'ulteriore sviluppo sicuro della futura ricerca storica russa. Essa, per la parte del diritto, fu inaugurata da due professori di Dorpat, odierna Tartu in Estonia, cioè di J. Ph. G. Ewers sul più antico diritto russo nella sua evoluzione storica (1826), dove parla per la prima volta sul ' rod ' (stirpe), tema che poi ebbe tanta importanza nella scuola, e di A. M. v. Reutz sulla formazione e costituzione dello Stato e diritto russo (1829). L'ulteriore sviluppo ebbe come protagonisti principali i professori di storia dell'Università di Mosca, fondata nel 1755, cioè M. T. Kačenovskij (1806-35), che applicò la critica storica un pò esageratamente, principalmente nelle prime fonti russe, e fu quindi chiamato autore della così detta ' scuola scettica ', ed il suo successore, M. P. Pogodin (1835-44), che si mostra più moderato nelle sue ricerche sulla storia russa in 7 vol. (1846-57). A questi sono da aggiungersi N. A. Polevoj, non professore ma giornalista, che però nella sua storia del popolo russo (1830-33) in 6 vol., per primo sottolinea l'importanza del popolo, come fattore storico, e T. N. Granovskij, che benchè professore di storia universale ebbe con la sua apertura e vasta cultura un grande influsso sui suoi colleghi.

Il terzo capitolo, come si è detto, è dedicato al tema stesso, ed occupa quasi 150 pagine del libro, un po' sproporzionatamente. La scuola non è conosciuta in Russia generalmente sotto il nome di scuola storico-giuridica, ma piuttosto come scuola giuridica o storica o statale o di ' rodovoj byt '. Se la si chiama così, la ragione è perchè questo termine esprime la sua caratteristica, cioè l'incontro in essa fra gli storici e i giuristi o meglio gli storici del diritto, similmente come nella un poco più anziana scuola tedesca, e per sottolineare il suo aspetto particolare di considerare la storia prevalentemente sotto l'aspetto dello sviluppo dello Stato. Invece l'ultima denominazione la scuola del ' rodovoj byt ', si riferisce a un momento più limitato della sua esistenza, cioè alla controversia con i slavofili sulla forma della primitiva organizzazione delle tribù slavo-russe che loro riponevano nella ' obščina ' o comunità dei beni, mentre la scuola storico-giuridica la vedeva nel ' rod ' (stirpe).

Anche la scuola russa si compone, come la tedesca, di due generazioni, una più anziana, e un'altra più giovane, che sviluppò le idee della precedente in una o in altra direzione, senza attenersi nelle questioni particolari ad una dottrina troppo fissa: quindi qualche volta si può dubitare, se presso di questa prevalga la comune opinione di scuola o la novità di uno, o altro. Ciò invece non si verifica presso la generazione più anziana. Questa fu costituita dal più grande storico russo del s. XIX, S. M. Solov'ev (padre di Vladimiro Solov'ev) che fu fondatore della scuola assieme al primo dei due grandi giuristi e storici di diritto, K. D. Kavelin e B. N. Čičerin, quest'ultimo un po' più giovane e quasi anello fra le due generazioni.

Il centro della scuola fu l'Università di Mosca, dove Kavelin fu dal 1844 professore, prima di diritto privato, poi di storia del diritto, ed aiutò con il suo parere sulla tesi magistrale il Solov'ev così che questi fosse accettato nel corpo professorale e diventasse professore di storia russa (1847-78). Essi si incontrarono oltre che nel metodo di ricerca storica, cioè nella applicazione rigorosa di critica storica alle fonti, nella identità di vedute quanto alla soluzione di differenti problemi giuridici della storia russa che ebbero occasione di approfondire in stretti contatti personali. Solov'ev li espose nella sua monumentale *Storia della Russia dai tempi più antichi* in 29 vol. (1851-78), diventando con essa ' storico nazionale ', mentre Kavelin li trattò nella sua *Opinione sullo stato giuridico della Russia antica* (1847) e nelle sue *Idee ed annotazioni sulla storia russa* (1866). Čičerin invece nei suoi scritti sulle *Istituzioni regionali della Russia nel s. XVII* (1856), nella *Storia delle dottrine politiche* in 5 vol. (1869-1902) e nella *Esperienza della storia del diritto russo* (1851).

Vi sono due campi fondamentali di lavoro storico-giuridico, dove le loro idee convergevano, cioè nella filosofia della storia e nella concezione totale del corso della storia russa. Quanto alla fiolosofia della storia, seguendo Hegel, essi la centrano nel trimonio: popolo–stato–individuo o grande personalità storica. Il popolo è fondamento dell'evoluzione storica, esso può esistere senza lo stato, non viceversa; lo stato è espressione esterna della sua storicità, vi sono popoli senza storia, se non formano lo stato: quindi lo storico si deve occupare in primo luogo della storia dello stato. Fra le possibili forme dello stato, la più naturale, proveniente dall'evoluzione del capo della tribù originale, è la monarchia ben intesa, con aiuto di ' ottimati ', ossia i migliori, non necessariamente del parlamento. Il problema del progresso nella storia si risolve con una necessaria evoluzione organica

(Herder-Hegel), nella quale trova posto la grande personalità storica (Ivan III, Ivan IV, Pietro il Grande) che è prodotto del popolo, e ne stimola a sua volta l'evoluzione. Solamente per Solov'ev, figlio di un sacerdote e profondamente religioso, come per gli altri due, il posto dello ' spirito del mondo ' di Hegel, lo occupa il cristianesimo, come religione ' eterna ' o definitiva, d'altronde anche per Hegel l'occupò lo stato prussiano.

Quanto allo schema dello sviluppo storico russo, esso è sostanzialmente identico per tutta la scuola, con qualche variante secondaria. Solov'ev ce lo presenta in questo modo: al principio della storia russa incontriamo una grande famiglia o stirpe (rod), con il suo capo (rodonačalnik) che la governa in modo patriarcale (rodovoj byt): ciò si estende in Russia fino ai principati particolari: in Occidente il suo parallelo è il feudalismo; tutti e due proteggono lo stato giovane. Con esso si connette la così detta ' rodovaia obščina ', ossia comunità dei beni della stirpe. Le stirpi costruirono anche le città, per la loro difesa, ma la discordia delle stirpi in esse fu causa per cui poi furono sottomesse dallo Stato (cf. Novgorod). Questo stato di cose continuò per tutto il periodo della Rus' di Kiev; solamente con Andrej Bogol'ubskij comincia il passaggio verso le forme statali più proprie, sostituendo il diritto ereditario della stirpe, dove l'eredità passava al fratello più anziano a quello della famiglia, dove passa al figlio maggiore: così sorge anche la proprietà privata della famiglia, come istituto giuridico, per la quale le nuove città nel nord-est costituiscono l'esempio più chiaro. Questo periodo che per Kavelin e Čičerin costituisce una parte a sè stante, per Solov'ev è solamente di transizione fra la Rus' di Kiev e lo Stato di Mosca con Ivan III e Ivan IV, e pienamente con Pietro il Grande: per la riabilitazione dei due ultimi Solov'ev ha grandemente contribuito, specialmente contro gli Slavofili.

Questo schema fu completato con qualche precisazione giuridica da Kavelin. Ciò non si poteva richiedere a Solov'ev, storico puro, cioè: la stirpe possiede una proprietà comune (obščee vladenie), ma la sua disgregazione in famiglie (semejnyj byt) porta con se proprietà privata di queste (votčinnyj byt, častnoe vladenie, otdel'naia sobstvennost'); il gradino seguente poi è lo stato (gosudarstvo) da una parte e la persona singola (ličnost') d'altra parte. Kavelin sottolinea più degli altri l'importanza dei grandi Russi per lo sviluppo dello stato russo e per la colonizzazione del Nord-est e della Siberia: il loro rappresentante tipico è Pietro il Grande.

Anche per Čičerin, professore del diritto dello stato a Mosca dal 1858, e poi a Pietroburgo, che fu portato più alla filosofia della storia che il suo predecessore Kavelin, mentre Solov'ev era più positivo, lo schema resta identico, con qualche lieve cambiamento: egli parla più chiaramente allo stadio dello Stato sulla comunità statale (gosudarstvennaia obščina) fondata dallo Stato per assicurare il pagamento delle tasse. Egli ha saputo elevare lo Stato e pure l'individuo con i suoi diritti nella sfera etica; ciò costituisce il suo merito principale.

La giovane generazione della scuola continuò nello sviluppo di particolari aspetti della dottrina proposta dalla generazione più anziana. Essa è rappresentata da uno storico e da quattro giuristi. Lo storico fu J. E. Zabelin che contribuì, specialmente con le sue ricerche archivistiche e archeologiche, a completare la storia di Solov'ev con i particolari della vita quotidiana dei ss. XVI-XVII. Similmente F. M. Dmitriev, professore di storia del diritto a Mosca dimostrò che nel diritto processuale il passaggio del diritto consuetudinario a quello statale fu effettuato fra il *Sudebnik* di Ivan IV (1550) e *Uloženie'* di Aleksej Michajlovič (1649).

Maggiore importanza però hanno i tre grandi giuristi Sergeevič, Gradovskij e Leontovič, dei quali i primi due, furono professori a Pietroburgo, il terzo a Odessa e Varsavia. V. J. Sergeevič, principale rappresentante della storia di diritto nella seconda metà del sec. XIX, è uno dei più grandi scienziati fino a oggi nel campo della ricerca del diritto russo; nei suoi scritti vi è addotto, ordinato e commentato tutto il materiale fino al s. XVII. Bisogna notare però che le sue ricerche sono fondate principalmente sulle fonti scritte, mentre il diritto consuetudinario lo considera come accessorio. Quanto allo schema della storia del diritto, egli lo divide, in: presistoria, che comprende la famiglia (semejnyj byt), prima ancora della stirpe, poi questa (rodovoj byt); mentre la storia è divisa in due epoche, delle quali la prima è caratterizzata dalla prevalenza della personalità (i cui principali fattori sono i principi e le veča) e il diritto privato, dal s. 9/10 fino al s. XIV-XV; segue poi l'epoca dello stato: qui precisa l'origine della comunità statale (gosudarstvennaia obščina) creata specialmente dopo le confische dei beni dei boiari dallo stato.

A. D. Gradovskij, professore del diritto dello stato, più dotto che filosofo, come in genere la seconda generazione, si occupò specialmente nei suoi scritti delle istituzioni regionali e provinciali russe, allargando così la ricerca sulle istituzioni. Il passaggio allo stato, nello sviluppo generale, si connette alla sostituzione della libertà

personale (pravo ot'ezda) dei boiari con l'obbligo del servizio (služba) allo zar: così il diritto della persona singola verso il principe (ličnoe načalo) di Čičerin, viene sostituito con il principio del comando del sovrano (prikaznoe načalo).

F. J. Leontovič (1833-1911), ultimo della scuola storico-giuridica, rispecchia e riassume l'evoluzione precedente. Lo schema dell'evoluzione storica lo considera in rispetto al diritto privato: nel periodo patriarcale (rod), non c'è spunto per le istituzioni di diritto privato; nel secondo (obščinno-volostnyj byt) del diritto territorialmente differente, si hanno i primi spunti del diritto privato; nel terzo infine, vi è lo stato e la personalità singola, da una parte il diritto pubblico, dall'altro il diritto privato. Nella storia del diritto russo distingueva varie teorie, specialmente riguardo al primo periodo: così la teoria dello stato: Karamzin, Schlötzer, in parte Polevoj e Pogodin, teoria del 'rodovoj byt': Ewers, Reutz; poi Solov'ev e Kavelin; egli l'ammetteva per i primi tempi come Sergeevič. Teoria 'obščina' K. S. Akasov, Beljaev (slavofili); teoria del diritto privato e contratto: Čičerin, Sergeevič: non nel senso più stretto ma piuttosto come votčina.

L'autore aggiunge alla fine di questo capitolo tre storici del diritto i quali contribuirono alla diffusione delle idee della scuola, cioè N. V. Kalačov, che scrisse sulla *Russkaia pravda*; N. J. Chlebnikov che si occupò di 'rodovoj byt' e J. P. Zagodkin, che approfondì la questione dei 'věča'. Lo stesso fecero tre storici, cioè A. J. Nikitskij, con la sua *Storia delle città di Pskov e Novgorod*, P. A. Poželaev, sul *Principato di Mosca nella metà del s. XIV*, ed inoltre A. F. Tjurin.

L'ultimo capitolo del libro contiene il giudizio della scienza storica contemporanea e posteriore sulla scuola. Citiamo soltanto alcuni rappresentanti: K. N. Bestužev-Rjumin, professore di storia e Pietroburgo, e contemporaneo della maggior parte dei protagonisti, il cui giudizio è molto giusto (1865-84), M. O. Kojalovič, P. N. Miljukov, A. N. Pypin, V. S. Ikonnikov, V. O. Ključevskij, successore di Solov'ev a Mosca (1879-1911). Dalla scienza storica sovietica invece: V. I. Pičeta, M. N. Pokrovskij, N. L. Rubinštejn e V. E. Illerickij.

Riassumendo le loro osservazioni si può dire con l'A. che nessuna altra scuola lasciò una traccia così profonda già durante la sua esistenza ed inoltre nell'ulteriore evoluzione della ricerca storica russa. Ai suoi meriti appartiene la definitiva introduzione del metodo critico delle fonti; la fondazione della storia di diritto come una disciplina

propria; la creazione d'una concezione generale sul decorso della storia russa, il cui alfiere principale è l'elemento grande russo. In particolare essa ha contribuito alla soluzione delle seguenti questioni: la forma originale organizzativa degli Slavi-Russi; il problema dei Varjaghi; il giudizio sulla Rus' di Kiev nella storia russa; la ricerca sistematica sui precedenti delle riforme di Pietro il Grande, unita a quella sulla storia di diritto del s. XVIII: da ciò derivò una nuova valutazione della personalità di Pietro il Grande, come pure del tempo susseguente fino ad Alessandro I. Inoltre vari dei suoi membri hanno contribuito con le loro pubblicazioni alle riforme di Alessandro II. Così il lavoro di questa scuola portò la scienza storica russa al livello europeo.

Molti dei risultati da essa ottenuti ritengono il loro valore anche oggi, mentre altre cose furono giustamente criticate. Così per es. di non aver apprezzato abbastanza la parte del popolo nella storia russa, e della storia sociale, la mancanza della considerazione regionalistica della storia, unilateralmente vista dal centro Kiev, Mosca, Pietroburgo; il troppo peso dato alla evoluzione necessaria come di nn organismo, sottovalutando la libertà individuale.

Ecco un'idea, non del tutto completa, del contenuto di questo lavoro eccellente la cui lettura e studio, se non assolutamente necessario, sarà di una grandissima utilità ad ogni storico che si occupa specialmente della storia civile russa. Esso contiene oltre l'abbondanza di note bibliografiche grandemente istruttive, non pochi spunti per ulteriori ricerche. Direi soltanto che forse l'analisi troppo minuziosa nuoce alle volte alla chiarezza dell'eposizione. L'A. cerca di rimediarvi con opportune sintesi, che però potrebbero essere anche più frequenti, specialmente come conclusioni sui singoli protagonisti. Non ci persuadono neppure del tutto le affermazioni sul carattere restrittivo della religione per la speculazione filosofica, che l'A. sembra condividere. Ma queste poche osservazioni non diminuiscono il valore sostanziale di questa monografia di primo ordine sulla storiografia russa.

J. Řezáč S.J.

Some Remarks on the Vat. Slav. 12

The Vatican Slavic 12, hereafter to be designated as VS12, has been never thoroughly investigated, though it has attracted the attention of several scholars during the last 150 years.

It was described for the first time by Angelo Mai (1) availing himself of the good services of Michael Bobrowski (1784-1848) a Catholic Ruthenian priest and Professor of the university of Vilna, who from 1817 to 1822 lived abroad and for some time stayed in Rome. A few years later, S. P. Ševyrev, Professor of Russian literature in the university of Moscow described some Vatican Slavic mss., ours included, though he did not extend his investigation beyond what had been done by Bobrowski (2). In 1908 I. A. Šljapkin published the letter of Isidore of Kiev to Kholm from VS12 and added some remarks about the whole codex (3). Recently Harald Jaksche reviewing Vatican Slavic mss., abbreviated and translated into German the description of VS12 which he had found in A. Mai (4).

Description

VS12 is written on paper of quarto size, each page being ca. 198 mm by ca. 166 mm, of which approximately 154 mm by 124 mm is used for writing. The printed area is circumscribed by a frame

(1) *Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis codicibus edita,* Tomus 5/2, Romae 1831, 109-110.

(2) *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija* (ŽMNP), 1839, No. 5, 103-120.

(3) *Izvestija Otdelenija russk. jaz. i slovesnosti Akademii nauk,* (IORJaS), XIII, kn. 3, 257-260.

(4) *Slavische Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek,* in: *Römische Historische Mitteilungen,* 5 Heft, 1961/62, 225-231.

that is double-lined on the outer side and contains from 18 to 22 lines to the page.

The main body of the codex is written in Slavonic (1-136), two documents at the end (ff. 136r-140) are in Latin. Each Slavic document is introduced by a short explanatory note in Latin, placed on the margin. Several hands were employed in copying. Slavic characters are in a cursive script (*skoropis'*) of Belorussian variety. Though the handwriting can be dated at approximately the end of the sixteenth century, other considerations compel us to ascribe the ms. to the early seventeenth century. Its origin and date will be discussed in detail at the end of this essay.

Two watermarks occur. One is rare: two concentric circles with some letters between their lines and within these three Latin crosses, parting from the center in a form of three spokes from a common hub. The second watermark is a variety of fish that is found frequently on the paper manufactured by Lithuanian paper mills of the end of the sixteenth and at the beginning of the seventeenth century. No exact likeness to these watermarks has been found in the known printed tables (1).

The codex consists of 144 leaves plus 3 later inserted at the beginning and 1 (fol. 140a) added later at the end.

Though the original corpus of VS12 is made up of 144 leaves, the numerals, contemporary with the script (some of them are, however, of later date) go only as far as 140, since three leaves are marked by an additional *a*: 19a, 22a, 54a and the leaf inserted between 139 and 140 is unnnumbered. The following folios remain blank: 19a, 20, 21, 22, 22a, 54a, together with the leaf between fol. 139 and 140; they were skipped by the scribe and some retain the drawn framework.

To the main body was later added, though probably at an early date, a front-leaf, acting as a guard leaf of the ms. Between 1800 and 1804 pasted on the verso of the same we find a label representing a putto holding in his right hand the arms of Pius VII and in his

(1) Cf. *Tromonin's Watermark Album*, a facsimile of the Moscov edition, edited by J. S. G. Simmons, Hilversum 1965.

Z. V. Uchastkina - J. S. G. Simmons, *A history of Russian hand paper-mills and their watermarks*, Hilversum, 1962. On pg. 101 three varieties of fish are reproduced from the Lithuanian statute 1614 and 1619 but none corresponds to the watermark in VS12.

left the arms of cardinal Francesco Saverio Zelada (an emblem of a tree), *Bibliothecarius Ecclesiae Romanae* from 1780 to 1804. There follow two leaves pencilled *a* and *b* with the index of contents as written by Michael Bobrowski in 1821; then a stub. With these three leaves the book opens today; the binding dates from the first quarter of the nineteenth century.

The order of gatherings:

ff. 1-22 three quaternions, the last one: ff. 17, 18, 19, 19a, fold, 20, 21, 22, 22a.

ff. 23-30 two bifolia.

ff. 31-60 four quaternions, lacking one leaf in the last quaternion: ff. 54a, 55, 56, 57, fold, 58, 59, 60.

ff. 61-80 five bifolia, plus an extra leaf attached (fol. 81).

ff. 82-137 eight quaternions.

ff. 138-140 1 bifolium: 138, 139, fold, a blank unnumbered folio, 140.

For reference we use the Arabic numerals placed in upper right recto corners in hand of the seventeenth century, though some blank leaves and those marked by an additional *a* are recently pencilled. There are traces gatherings or leaves within a quire having been marked in Arabic figures or Cyrillic letters but with no consistency. There are two cases in which additional distinct numbering is visible. Ff. 26-54 containing the letter of Ruthenians to Sixtus IV have a secondary numbering 1-29, numerals being placed on recto or in verso. Ff. 55-81 comprising the report on the council of Florence written by the cleric of Ostrog have a distinct numbering in Cyrillic letters: а҃ - к҃з.

Titles and headings are elaborately drawn, the first line frequently in large decorative letters with ligatures. In these cases the ink, liberally employed, has often been transferred to the verso and superimposed on the opposite side, a factor wich renders the reading of the cursive script difficult.

Contents

1. FF. 1-14: **Ѿ соборе ѳлорентеиском и што се деело по немъ. И ѡ Исидоре миртополите. Взято с кронникъ московъских.**

The Muscovite chronicles to which the heading refers is *Sofijskaja* II; not, however, to the ms. related to the *Sbornik* of the Russian

Academy which served as a basis for the material on the Florentine council in the edition of 1853 but to a text of the variants, viz. the *Arkhivskij* and *Voskresenskij Novoierusalimskij spisok*, designated *A* and *V* respectively (1).

Compiler's interest centered on documentary material and while he rather freely abridged the account of the Russian chronicles, he was accurate in rendering the exact text of the documents which he found inserted. The story on the council of Florence given by Simeon of Suzdal' as well as rhetorical and tautological phrases of other sources are omitted. Epithets injurious to Isidore of Kiev are dropped and the term " orthodox " before the name of Grand prince of Moscow is dismissed as unbecoming; the council of Florence in contrast with the Muscovite chronicles, is never designated as false (2).

Ff. 3r,14 - 6r,15: The decree of the council of Florence.

The bull of the Florentine Union of July 7, 1439 has been translated into Slavic at the time of the council and one copy of it is deposited in the archives of Florence (3). It was printed by Khr. Loparev in 1892 (4).

(1) *Polnoe sobranie russkikh letopisej* (PSRL), VI, Sanktpeterburg 1853.

(2) Passages in *Sofijskaja* II and corresponding pieces in our codex: Pages or folios and lines are marked:

PSRL, VI:	VS 12:
151,34-152,18	1r-1v,18
152,32-38	1v,18-2,8
153,5-26	2,8-4,4
	4,4-6 (1 brief summary of the copyist)
156,6-161,18 (left column)	4,6-9,7
161,35-40	9,7-11
162,4-9	9,11-15
	9,15-9v,8 (a summary of the copyist)
164,21-165,12	9v,8-10v,18
165,17-18	10v,18-11,1
	11,1-4 (a summary of the copyist)
167,9-169,20	11,4-14,10

(3) *Biblioteca Medicea-Laurenziana, Casetta Cesarini*, No 4.

(4) *Opisanie rukopisej Imp. Obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti*, č. I, Sanktpeterburg 1892, 276-280. The Florentine copy of the Decree has been supplied to the library of the Society of Friends of Old Russian Literature and Art by Fr. Paul Pierling S. J.

The text in SV12 is closely related to *AV* and shares all the imperfections of all existing translations: the text is rendered in free, though imperfect and at times unintelligible language.

Ff. 7r,5 - 8r,7: Isidore's Encyclical letter from Buda in March 1440 (1). Our ms. follows *AV* closely.

Ff. 8r,11 - 8v,18: Letter of Eugenius IV to Vasil Vasilevič, Grand prince of Moscow. Preserved only in an Old-Russian translation. There are minor merely morphological differences between our ms. and AV.

Ff. 9r,13 - 11r,4: Letter of Vasil Vasilevič of Moscow to Byzantine Emperor Constantine, dated July 1451-2 (2). The copyist drastically abbreviated the passages known from other sources indicating briefly the content of them.

Ff. 11r,16 - 13v,17: Letter of Pius II to Cazimir of Poland dated September 3, 1458 in favor of Isidore's successor Gregory, metropolitan for the territories under the control of Polish king. For a long time it has been known only through the West-Russian translation of the *Sofijskaja* II. The Latin original has been published by A. Prochaska in 1923 for the first time (3). VS12 shares the better reading of *AV*; there are, however, some peculiarities which leave the impression that the compiler of our ms. had a better variety of *AV* at his disposal than the editors of *Sofijskaja* II in 1835 (4).

2. Ff. 14v-18r: **Мѣсяца маія в ѳ ден слово ѡ пренесеніи мощемъ святаго ѡтца нашего чꙋдотворца и аръхиепископа Никѡлая ѡт Мирскаго града въ Барескъ. Взятое зъ соборъникъ словеньскихъ.**

VS12 follows closely the text published by I. Šljapkin in *Pamjatniki drevnej pismennosti*, X, 1881, ff. 3-10, first column: the so called

(1) For this letter see J. Gill, *Isidore's Encyclical Letter from Buda*, *Analecta OSBM*, IV, (X), Rome 1963, 1-8.

(2) The letter was assigned to 1451-2 by its editor in *Russkaja Istor. Biblioteka* (RIB), VI, 575-586. For this letter see A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, Würzburg 1938, 102-108.

(3) *Ateneum Wileńskie*, I, 68-69. Recently also: *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia*, I, Romae 1953, 148-149.

(4) The words of the Latin original: De ipsorum fratrum consilio apostolica auctoritate providit ... are omitted in all *spiski* of the printed *Sofijskaja*, while our ms. translates: **из рады своеи брати и моцю своего ꙋрадꙋ папежского далъ**... (fol. 12v).

Troitskij spisok. It corrects, however, the name of the pope, under whom the translation took place, calling him Urban and not German as we read in both texts edited by Šljapkin and in ancient Prologs. Our ms. omits some phrases of merely rhetorical character, in particular at the end of the narrative. The Prologs and the texts published by Šljapkin assigned the translation to the year 1096 (1). The copyist in attempting to correct this error, committed another error (fol. 15).

3. Ff. 18^{v}-19^{r}: **Листъ Исидора кардинала митрополиты киевского галицкого и всея Росии писаныи до старосты холмъского.**

I. A. Šljapkin published this letter of Isidore to Kholm from our ms. in 1908 (2). A long before, in 1846, D. Č. O. Bodjauskij had printed a slightly different wording of the same letter from a manuscript of Poznań (3).

4. Ff. 23^{r}-54^{v}: **Поселство до папежа рымского Сикъста четвертаго от духовеиства и кнѧжат и панов рускіхъ з Вилни року ҂а҃. у҃. о҃s мѣсѧца марта ді҃ днѧ через посълов в томже листе ниже менованых.**

This letter which the representatives of the Ruthenian hierarchy and nobility sent to Sixtus IV was drafted at their meeting in Vilna on March 14, 1476. It was found by H. Potej in the church of Krewo; the metropolitan had it inserted in the city books of Vilna and published it in 1605. This booklet was reprinted by S. Golubev in 1887 (4).

Earlier, in 1863 A. S. Petruševič published the same letter from a manuscript kept in the archives of Ruthenian metropolitans in Lvov (5).

(1) For this question and other related problems see Bernard LEIB, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris 1924, 65 ff.

(2) IORJaS, XIII, kn. 3, 258.

(3) *Čtenija*, I, i, 1846, 13-14. The same text has been reprinted by M. HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, 75-76.

(4) *Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, part I, vol. VII, 193-211.

(5) *Literaturnyj Sbornik izd. Galitsko-Russkoju Matitseju*, Lvov 1863, 223-260.

The original of the letter perished; there are three known mss. of it:

a) In the metropolitan archives in Lvov. This is an imperfect copy and Petruševič editing it had to have recourse to the copies in the Vatican archives.

b) In the Vatican Library, *Mus. Borgiano P. F., Illirico* 16, contains the letter in two columns, the Slavic original and a Latin translation. The declaration of the authorities of Vilna of 1605 appears only in Latin, although a blank column has been left for the Slavic original and a blank leaf for the names of Vilna's notables. At the end of the whole ms. three signatures of Ruthenian nobles are missing.

c) VS12 contains the best exstant ms. of the letter.

Ff. 23r-25r: **Лѣта вожего нароженьѧ ҂а҃. х҃е в середꙋ мѣсѧца июнѧ ѐı ден.**

There follows the act of the city council of Vilna.

Ff. 25v-54v: **Все во свѧтыхъ и Всесвѧтаго великаго Бога произволенıемъ дышꙋщıе сıю епистолıю Вашей Свѧтости послахωмъ.**

There follows the letter itself, taken probably not from the printed text but from the transsumpt of the city council.

5. Ff. 55r-81v: **Историѧ ω листрикıиском то есть ω развоиническом ферарьскωм аво ѳлореньскωмъ синоде. Вкорωтце правдиве списанаѧ.**

The copyist faithfully transcribed the booklet published in Ostrog in 1598 which was reprinted by Peter Gilterbrandt in 1903 ([1]). S. P. Ševyrev while in Rome in 1838, read the present ms., became enthusiastic about its fantastic account of the council of Florence and published a paraphrase ([2]).

6. Ff. 82r-105v: **Мѣсѧца ѳеврꙋарıѧ во д҃ı жытие блаженаго оучытелѩ нашего Кꙋрила философа перваго наставнıка словенскомꙋ ѩзыка (?) составивъшагω грамотоу. Ѡтче благослови.**

This *Vita Cyrilli* had been known already to Šafařík, Miklošić and other Slavists. In 1930 P. A. Lavrov published several mss.

([1]) RIB, XIX, 433-476.
([2]) ŽMNP, 1841, No 1, 60-78.

of the life of St Cyril (1), but received our ms. too late to utilize it in the variants, though he printed some extracts of it separately on pp. XXI-XXIII.

Fr. Grivec and Fr. Tomšič recently published the Chilandar ms. with the variants taken from VS12 (2).

Our ms. seems to be superior to what has been heretofore considered. The Institute of Slavic philology in Naples is awaiting an opportunity to prepare the *Vita Cyrilli* of our codex in a phototypic edition (3).

7. Ff. 106r-117v: **Мѣсѧца июлю во҃ кд день страсть свѧтую славиую страстотерпца Христова Бориса и Глѣба а во крещении нареченныхъ (?) Романа и Давида.**

This title is of liturgical inspiration and differs from other initial distinctive designations with which the *Skazanija* on the martyrdom of the first Russian martyrs are introduced. The ms. follows closely the copy of the Uvarov collection No. 1045, ff. 185-197 (4). D. I. Abramovič made use of the *Uvarov spisok* for the variant with the signature *U* (5).

The *U* often abbreviates the basic text of Abramovič's edition and VS12 goes even farther in the same direction dropping some rhetorical phrases and tautological expressions and omitting some scriptural quotations.

Unlike other printed recensions, our ms. adds in capitals on fol. 112 the subtitle (6): **Убиение свѧтого Глѣба.**

(1) *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pismennosti*, Leningrad 1930.

(2) *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes.* (= *Radovi Staroslavenskog Instituta*, kn. 4), Zagreb 1960.

(3) Natalino RADOVICH, *Le pericopi glagolitiche della Vita Constantini e la traduzione manoscritta Cirillica*, Napoli 1969, 167, Nota 126.

(4) The *spisok* is assigned to fifteenth century by Archimandrite LEONID, *Sistematičeskoe opisanie slavjano-rossijskikh rukopisej sobranija grafa A. S. Uvarova*, č. II, Moskva 1893, 341-344.

(5) D. I. ABRAMOVIČ, *Žitija svjatykh mučenikov Borisa i Gleba i služby im*, Petrograd 1916, 27-51.

(6) Such a subtitle is only found in a ms. of Ecclesiastical Academy of Kiev, printed by Abramovič in separate *Priloženija* 179-189.

8. Ff. 118ʳ-136ʳ: **Григорія архиепископа Росінскаго слово похвалнѡ свѧтымъ верьховнымъ апостолѡмъ Петрꙋ и Павлоу.**

In A. I. Jatsimirskij's opinion Gregory Tsamblak's sermon in honor of SS. Peter and Paul was pronounced June 29, 1402 (1). The same author enumerates the exstant manuscripts (2). To these may be added those in the copies of Makarius' *Čet'ji-Minei* (3).

9. Ff. 136ᵛ-138ᵛ: *Privilegium Vladislai Regis Poloniae Ruthenis Unitis datum.*

The privilege of March 22, 1443 was confirmed several times by Polish kings. One copy of it was deposited in the archives of the metropolitans of Kiev and became a model for several other texts including VS12 and the copy sent to Rome in the time of Paul V, the main passages of which Raynaldus inserted into his Annals (4). The same copy was confirmed by Sigismund III at the Diet of Warsaw on 5 September, 1621. From this transsumpt of 1621 Harasiewitz reprinted it in his *Annales Ecclesiae Ruthenae* (5). Hence, our ms., Raynaldus and Harasiewitz are closely interrelated, though they do not offer the best recension of the privilege.

The best text was furnished by F. Pappé basing his edition on the transsumpt made on 6 March 1504 (6).

10. Ff. 139ʳ-140ᵛ: *Niphon Dei gratia Archiepiscopus Constantinopolis, Novae Romae et Oecumenicus Patriarcha Piissimo et Deo amantissimo Josepho, Fratri et Comministro, Metropolitae Kioviae et totius Russiae in Domino salutem.*

(1) A. I. JATSIMIRSKIJ, *Grigorij Tsamblak*, St. Peterburg 1904, 87.
(2) *Ibid.*, 452-454.
(3) Cf. *Oglavlenija Čet'jikh Minej vserossijskago mitropolita Makarija khranjaščikhsja v Mosk. Usp. sobore*, Moskva 1847, 60.
(4) O. RAYNALDUS, *Annales*, Tomus IX, 420.
(5) Pp. 78-81.
(6) *Acta Alexandri (1501-1506)*, Kraków 1927, 390-393. There are about 20 minor differences mostly morphological between our ms. and the text edited by PAPPÉ. They do not have any dissent in meaning. One omission only (fol. 138 of SV12) could be misleading: The Ruthenian

The Greek original dated 5 April, 1497, was found in the monastery of Lavryšov and sent to H. Potej (1). The metropolitan published its Latin and Polish translation in 1605 (2) and Leo Kreuza reprinted the Polish text in 1617 (3).

I. Šljapkin published the letter from the present ms. in 1908 (4).

In Kreuza's Polish text as well as in VS12 the letter to Joseph metropolitan elect of Kiev is dated 1492 instead 1497. This error has been corrected following a better examination of the Greek original. The new edition of the letter made in 1632 has the correct dating. Difficulties in bringing chronological discrepancies into harmony gave rise to some doubts about the authenticity of the letter (5).

Origin

VS12 offers a collection of documents that could have been assembled and copied only in a qualified center of learning and in a place where the interest for the Catholic traditions of Kievan Rus were alive and where their revival through the council of Florence and the synod of Brest was highly cherished.

The codex because of its linguistic data and graphic features bears evident marks of Belorussian origin and in the Lithuania of those days no other place can be considered but the Vilna monastery of the Most Holy Trinity and the school attached to it. Men who were responsible for the reneval of Florentine traditions stood firmly in favor of the Byzantine-Slavonic culture that was to be placed

---

prelates and clerics *ecclesiasticae* (sic!) *consuetudinis Romanae uti fruuntur*, where "Romanae" in our ms. (and other related texts) is omitted. Equal rights with the Latins was the real point at issue.

(1) Letter of Potej to Leo Sapieha, 4 July 1601. *Archivum domu Sapiehów*, I, Lwów 1892, Nr. 334.

(2) *O Przywileiach Nádánych od Náiaśnieyszych Krolow Polskich* ... Wilna 1605 (?). Cf. K. ESTREICHER, *Bibliografia Polska*, XXIV, 381.

(3) RIB, IV, col. 267-269.

(4) IORJaR, 1908, XIII, kn. 3, 260-262. Šljapkin transcribing the name of the metropolitan elect read his name: Josepho Soltan. But the *inscriptio* does not contain the family name of the metropolitan and should rather be read: Josepho Fratri. This is also the reading of Kreuza who had at this disposal Greek original and of O. RAYNALDUS (translating from Kreuza) in *Annales Eccl.*, XI, 136-137 ad annum 1486.

(5) Cf. K. CHODYNICKI, *Kościól prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, Warszawa 1934, 71.

at the service of and brought to a new spring by Ruthenian Catholicism. Proclaiming their allegiance to Rome they intended in no way to betray the Slavic legacy.

Even V. Rutskij the most Western-minded of the group makes no exception. He wrote to the students of the Greek college concerning the new Ruthenian seminary where as text book « The Slavonic St. Damascene », i. e. *De Fide Orthodoxa* in Slavic translation was to be introduced; this same book had been in use in the seminary of Vilna in the early seventeenth century. *Et habet totos terminos lingua Slavonica, ut nihil opus est mendicare ab aliis libris* (1).

The seminary of Vilna was planned as a truly Slavic school, not Latin, as were the Jesuit colleges of the time. This particular character of the school was probably the reason why in 1601 the first Rector was not Peter Arkudios, certainly the most learned man among the Eastern clergy in Lithuania, but Peter Federovič Suromjatnik, author of a book in defence of the council of Florence.

It was well known that H. Potej was a man deeply steeped in Byzantine-Slavic culture. The metropolitan was responsible for publishing two documents that are copied in VS12.

Less known in this connection is the mind and activity of Josaphat Kuntsevič. He is to be considered an eminent apostle of this ideology. He did not know any Latin and his armoury against those who opposed the Church Union was supplied exclusively from the Slavic sources. We may consider his brief treatise « *O falšivanju pis'm slovenskikh* " written ca 1611 (2). In this work he quotes most of the documents collected in VS12. He is acquainted with Slavic *Sborniki*, the Russian chronicles, the Prologs, and the *Vita Cyrilli*. He is familiar with the narrative on the translation of St. Nicholas; the translation — he notes — took place under Urban — « or German as our Slavic people call him ». In Josaphat there lived a deep consciousness of the universality of the Church together with sound Ruthenian patriotism and a sincere appreciation of the old and venerable Ruthenian culture.

A very close affinity exists between the VS12 and the work of Leo Kreuza, a former pupil of the Greek college, later teacher and archimandrite in Vilna, archbishop of Smolensk after 1624. His *Obo-*

(1) *Epistolae Jos. V. Rutskij*, Romae 1956, 104-105.
(2) P. N. Žukovič, *O neizdannykh sočinenijakh Josafata Kuntseviča*. IORJaS XIV, kn. 3, 199-227.

rona Unii, published in 1617 [1], draws information from the same documents that are gathered in our codex. He mentions the Muscovite chronicles several times and states that he found the letter of Pius II to Casimir of Poland in one of them [2]. Now, no other Russian chronicle reproduces this letter apart from the *Sofijskaja* II. He adds that the chronicles were brought from Moscov " a few years ago " [3]. We shall hardly err in assuming, then, that Rutskij brought them to Vilna on his journey to Moscow 1605/6. The author of *Oborona* had at his disposal also the Russian *Khronograf* or a fragment of it [4].

Kreuza was in possession of the Greek original of the letter of Niphon [5] which he published in Polish translation [6]. He quoted the narrative on the translation of St. Nicholas with peculiarities that are proper to the text of VS12. He rightly considered Gregory Tsamblak to be a link in the Catholicizing tradition of the Ruthenian Church and for his apologia employed Tsamblak's sermon on SS. Peter and Paul [7]. He felt fortunate to possess the original letter of Isidore to Kholm [8].

P. N. Žukovič acutely observed that *Oborona* was in no way a work of Kreuza alone but a collective undertaking, produced by a whole team of men zealous in their defence of the Union [9]. The same seems to be true in the case of the VS12. Two men could hardly have been extraneous to producing it: Josaphat Kuntsevič and Leo Kreuza.

The date 1605 provides the *terminus ante quem non*. The other term is more difficult to establish. Graphic peculiarities and other data of internal evidence together with external circumstances do not permit a postponement of its compilation beyond 1620.

JAN KRAJCAR S.J.

(1) RIB, IV, 157-312.
(2) *Ibid.*, 235.
(3) *Ibid.*, 223.
(4) Cf. PSRL, XXII, 1, pg. 422 and Kreuza, 212 and 213.
(5) RIB, IV, 237.
(6) *Ibid.*, 267-269.
(7) *Ibid.*, 170.
(8) *Ibid.*, 223.
(9) *Op. cit.*, pg. 223.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

L. W. BARNARD, *Justin Martyr*. His Life and Thought. Cambridge University Press 1967, VIII und 194 Seiten.

Viele Einzeluntersuchungen sind in den letzten Jahrzehnten über Justin veröffentlicht worden. Was noch fehlte, war eine zusammenfassende Darstellung der Persönlichkeit und vor allem der theologischen Gesamtkonzeption dieses bedeutendsten unter den Apologeten des christlichen Altertums. Barnard legt mit seiner Studie den Versuch einer solch umfassenden Gesamtschau vor, ein Versuch, der einerseits die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung verarbeiten, andererseits aber zugleich Justin auch einem breiteren Publikum zugänglich machen will. Dieses letzte Ziel muß man beim Lesen der Arbeit Barnard's immer vor Augen haben, wenn man dem Buch einigermassen gerecht werden will.

Der Verf. beginnt mit den Nachrichten über Justins Leben, wie sie vor allem zu Beginn des *Dialogs mit Tryphon* mitgeteilt werden. Mit Recht hält B. an dem historischen Kern dieses Berichtes fest, auch wenn man den Einleitungskapiteln des Dialogs heute bisweilen nur zögernd autobiographischen Charakter zuschreiben möchte. Nach einer kurzen Beschreibung der beiden *Apologien* und des *Dialogs* behandelt der Verf. den zeitgeschichtlichen Hintergrund (griech. Philosophie, Judentum und christliche Tradition), der Justin in seinem Werden und Denken geformt hat. Dann wendet er sich verschiedenen zentralen Lehren der Theologie Justins zu: zunächst der Lehre über Gott und den Logos, wo B. vor allem das biblische Fundament, zugleich aber auch den Einfluß der Philosophie, besonders des mittleren Platonismus (hinsichtlich der konkreten Vorstellung und der Terminologie) deutlich machen will. Dieser doppelte Einfluss ist der Grund für Justins oft widersprüchliche Ausdrucksweise über Gott, der dieser Welt absolut transzendent bleibt und nur durch seinen Logos in dieser Welt wirkt. Justins Logoslehre ist ein bedeutender, wenn auch noch unzureichender Versuch, das Verhältnis zwischen Gott und Welt, wie auch zwischen Vater und Sohn (= Christus) zu verdeutlichen. Dieses bedeutsamste Thema der justin'schen Theo logie kommt in der Darstellung B.s allerdings etwas zu kurz, wie auch die neuere Literatur nur sehr unzureichend berücksichtigt oder verarbeitet wird.

Die Rolle des Hl. Geistes, Trinität, geistige und irdische Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung, Kirche und Sakramente, sowie

christliches Leben und Fragen der Eschatologie werden sodann allgemeinverständlich dargestellt und erklärt, wobei die didaktisch beabsichtigte Kürze der Behandlung freilich nur zu oft auf Kosten einer eingehenden Diskussion der Fragen geht. Die Schriften Justins werden reichlich zitiert, die moderne Literatur dagegen nur unzureichend zur Kenntnis genommen oder verwertet.

Vier Appendices über Einzelfragen (unechte Werke, Hadrians Brief an Minucius, Justins alttestamentlicher Text, Eucharistiefeier) bilden den Abschluss des Buches. Dieser Teil ist jedoch so knapp und populär, dass er besser weggeblieben wäre.

Man wird dem in der frühen Patristik sicher gut bewanderten Verf. für viele Anregungen und manche neue Fragestellung dankbar sein. Wenn die Arbeit als umfassende Darstellung Justins und seiner Theologie auch noch ein Versuch bleibt, so wird sie nach der Absicht des Autors doch dazu beitragen, Justin als Menschen und Theologen weiteren Kreisen näherzubringen.

J. Frickel S.J.

Méliton de Sardes, *Sur la Pâque* (et fragments). Introduction, texte critique, traduction et notes, par Othmar Perler (= Sources Chrétiennes Nr. 123), (Editions du Cerf), Paris 1966, 276 Seiten.

Der Text der neuentdeckten Passa-Homilie Melitons, den C. Bonner 1940 nach dem Papyrus Chester Beatty-Michigan (= Text A) erstmals veröffentlichte, war bald vergriffen. Im Jahre 1958 besorgte B. Lohse eine *editio minor* im engen Anschluss an Bonners Ausgabe, wobei die inzwischen von verschiedenen Forschern vorgeschlagenen Textverbesserungen aufgenommen wurden; zugleich wurde auch das metrische Schema der Homilie im Druck hervorgehoben.

Mit der Auffindung eines zweiten griechischen Textzeugen, Papyrus Bodmer XIII aus dem Ende des 3. Jahrhunderts (= Text B), den M. Testuz 1960 edierte, erhob sich zwangsläufig die Forderung nach einer kritischen Ausgabe, die den Text sowohl der beiden griechischen Papyri wie auch der vorhandenen Fragmente der verschiedenen Übersetzungen (syrisch, koptisch, georgisch, lateinisch) berücksichtigt.

Prof. Perler von der Universität Fribourg hat die Mühe auf sich genommen, einen kritischen Text dieser ältesten uns bekannten Passa-Homilie für die Reihe « Sources Chrétiennes » (123) zu erstellen.

Dem Text geht eine Einführung über Person und Schriften Melitons, sowie über das Passa-Mysterium voraus. Nach dem Text und der französ. Übersetzung folgt auf SS. 131-213 ein ausführlicher Kommentar, der sich durch die Fülle patristischer Parallelen wie durch gründliche Verarbeitung der modernen Literatur auszeichnet. Als Anhang bietet der Verf. zugleich den Text der bis jetzt identifizierten Fragmente Melitons, zusammen mit zwei Fragmenten des Apollinaris von Hierapolis (peri tou Pascha).

Für den kritischen Text legt der Verf. den besser erhaltenen Papyrus Bodmer XIII (= Text B) zugrunde, gibt jedoch nicht selten auch dem Text A den Vorzug (vgl. S. 49 und passim im Apparat). Die so erarbeitete kritische Ausgabe dürfte die gestellten Erwarj tungen sicher weitgehend zufriedenstellen, obgleich Korrekturen angebracht erscheinen (vgl. zu § 56: A. Orbe, imago spiritus. in: Greg 48 (1967) 792-795). Zur besseren Würdigung des Textes A dürften auch die neuen Lesarten des Papyrus Chester Beatty-Michigan dienen, die S. G. Hall (Nottingham) auf dem 5. intern. patristischen Kongress (Oxford 1967) angekündigt, wenn auch m.W. bisher noch nicht veröffentlicht hat.

Man kann Prof. Perler nur danken für die von ihm erstellte kritische Ausgabe der Passa-Homilie Melitons und seinen von großer Sachkenntnis zeugenden Kommentar.

J. FRICKEL S.J.

DIDYMOS DER BLINDE, *Psalmenkommentar* (Tura-Papyrus) ed. M. GRONEWALD [quattro volumi], Bonn 1968-69 Rudolf Habelt Verlag, pp. 236, 258, 430 e 328 rispettivamente.

Il primo tomo è stato preparato anche da L. Doutreleau e da A. Gesché, autore della tesi: *La christologie du* Commentaire sur les Psaumes *découvert à Toura*, Gembloux 1962. Un quadro del I volume ci offre nell'introduzione lo stato attuale delle parti del papiro assai disperse. Il commentario conservato non spiega tutti i salmi, ma soltanto i 20-22, 24-25, 29-30, 32-36, 38-40, 42-44. Fino a questo momento non è apparso il volume V, a quanto sembra. Ho una certa impressione che il lavoro non sia stato preparato con molto ordine. Così è uscito il vol. II prima del I. Il volume IV non prende in considerazione le pp. 241-44, 247-50, 253-4 del papiro benché esse siano ora disponibili. Nel vol. III dalla p. 162 alla 172 manca la versione tedesca. Il vol. IV è stato una dissertazione di laurea nell'Università di Colonia.

Ogni volume ci offre indici biblico e filologico. Anche in questo caso si è voluto ricorrere alle macchine a scrivere per preparare i clichés della Ofset.

Rileviamo alcuni particolari che hanno interesse nei singoli tomi: I, p. 8-11 si osserva che il Verbo nacque ἐκ γυναικὸς non διὰ τῆς γυναικὸς ἐκ ἀνδρός, e questa è un'espressione che allude alla verginità di Maria. Anche il fatto che Cristo sia chiamato « verme » (p. 115) si riferisce alla verginità poiché il verme non nasce da maschio e femina. — p. 37 dove dice « Leidenschaft und böse Begierde », il greco non ha « und ». — p. 41 Didimo confessa di non conoscere l'ebraico. — pp. 47, 99, 169, come anche vol. III, 373, IV, 285 si parla chiaramente dell'anima umana di Cristo contro Apollinare. — p. 169 il « pertransibit gadius » di Lc. 2,35 si spiega identificando la spada con il diabolo che però non riuscirà nel suo colpo. — p. 215 spiega come καρδία = νοῦς.

II, p. 15 per Didimo il nome è la somma delle qualità proprie di ciascuno. — p. 73 « getötet aber als Fleisch ». Quello « aber » sarebbe superfluo secondo il testo greco.

III, p. 183 l'editore ammette la teoria di Harnack sul cattolicesimo del regno di Edessa agli inizi del s. III. Contro quella teoria ho scritto: *Le origini del cristianesimo in Edessa, Gregorianum* 15 (1934) 82-91 — p. 317 Didimo ritiene come canonico l'episodio di Susanna. — p. 379 molto interessante quel che Didimo spiega sulla προπάθεια anche nel Signore.

IV, p. 43 allusione chiara al convivio eucaristico. — p. 51 non riesco a capire perché in questo contesto si vuol tradurre πιότης per « Fett », in modo che risulta lo strano « das Fett dieses Hauses ». Non sarebbe meglio parlare di « opulenza » anziché di « grasso »? — p. 53 interessante brano su Cristo nello Hades. — p. 289 lo scopo della Scrittura, anche del Vecchio Testamento, è per Didimo la figura di Cristo e l'opera della salvezza.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Didymos der Blinde, *Kommentar zu Hiob* (*Tura-Papyrus*), im Zusammenarbeit mit dem ägyptischen Museum zu Kairo, herausgegeben, übersetzt, erläutert von A. Henrichs, [2 volumi], Bonn 1968. — Didymos der Blinde... [3 volume] herausgegeben, übersetzt, erläutert von U. Hagedorn, D. Hagedorn und L. Koenen, Bonn 1968, R. Habelt Verlag, pp. 334, 220 e 266 rispettivamente.

La raccolta « Papyrologische Texte und Abhandlungen », edita da L. Koenen e R. Merkelbach, ci sta offrendo un arricchimento sostanziale delle opere di Didimo il Cieco grazie ai papiri trovati a Tura nel 1941. L. Koenen con l'aiuto di D. Hagedorn, D. Wortmann e L. Liesenborghs studiarono e fotografarono il Commentario di Didimo su Giobbe fra il novembre 1962 e maggio 1965, non senza la collaborazione delle autorità e degli esperti egiziani.

Il papiro che contiene l'opera di Didimo è un palinsesto la cui primitiva scrittura è illeggibile. Nello stato attuale ne mancano le pagine 193-208. L'attribuzione al maestro alessandrino non si legge nel papiro stesso, ma può essere dedotta con certezza sia dalle Catene di Niceta su Giobbe, in parte inedite, sia dalla dottrina chiaramente esposta della preesistenza delle anime e del peccato precosmico.

Il commentario è letterariamente perfetto, benché certe spiegazioni allegoristiche lo facciano talvolta oscuro. Una volta accertata la genuinità dello scritto, riscontriamo che alcuni suoi testi sono stati attribuiti nelle Catene a Policromio, Olimpiodoro e G. Crisostomo.

Gli editori osservano che le citazioni bibliche non sempre coincidono col *textus receptus*, il che dimostra che Didimo possedeva codici per noi sconosciuti.

L'opera degli editori merita ogni lode. La presentazione non è la classica, tipografica. Invece della « monotype » è stata adoperata una semplice macchina da scrivere. Contuttociò la lettura risulta chiara e scorrevole. Manca ogni fotografia per controllare se la lettura del papiro è stata giusta. Si può invece constatare che la traduzione del testo greco è accurata e che le proposte per certe correzioni del testo sono generalmente ragionevoli.

Il primo tomo contiene alla fine tre « Excursus » 1) sulla dottrina di Didimo intorno all'anima umana. Egli la suppone preesistente dai giorni della creazione e peccatrice, per cui fu condannata a incarnarsi in un corpo innocente e incorruttibile. In seguito poi al peccato di Adamo quel corpo diventò corruttibile e maligno. 2) Sul proverbio: « Parlare è argento, tacere oro ». 3) Se Didimo allude al « Physiologos »? — Probabilmente, sì.

Il secondo volume si chiude con un breve « Excursus » sulla parola κολαβρισθείησαν. Non so perché questo tomo, a differenza degli altri che ne sono privi, contiene un indice biblico, un altro di vocaboli greci spiegati e di cose toccate nelle note degli editori. A proposito delle note illustrative si deve lodare la sobrietà e opportunità di luoghi paralleli riportati dallo stesso Didimo e da Origene, suo maestro spirituale. Mi siano ora permesse alcune osservazioni di minore importanza. Nel vol. I pag. 69 si trovano accenni dottrinali di Didimo che interessano il trattato sulla grazia divina. Nelle pagine 115-23 vi si leggono belli sviluppi providenzialisti contro il fatalismo. A pag. 125 mi sembra che l'ipotesi di « Trug(?) » difficilmente può corrispondere al greco τὸ διαβολικὸν δ[...]ς perché διαβολικὸν raramente sarà aggettivo di un sostantivo che finisce in ς. Quella parola enigmatica potrebbe invece essere un avverbio, p. es. διαφανῶς. Nella pag. 153 leggiamo un particolare che suscita una certa meraviglia. Parla l'autore di « uno sguardo teso » (mit strengen Blick) e come mai può provenire l'espressione da un cieco che non sa di sguardi? Del resto è pur vero che nello scritto manca ogni accenno ai colori e alle forme. A pag. 158 (50,29) non sembra necessaria la modifica proposta. Si può bene tradurre il brano: « in modo che subito (τάχα) si produce una agitazione ».

I nuovi scritti di Didimo sono stati presentati degnamente e saranno utilissimi per i patrologi e i teologi.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Salvatore Mucci, *Il mistero della SS. Trinità, Approfondito su basi teologiche nuove.* Dalla rivista OIKOUMENIKON, Via Cavour, 218 – Roma (cfr. ottobre 1968, num. 157), pagine 27.

Si tratta di due articoli: *Qui a Patre Filioque procedit* e *L'Unità di Dio*, pubblicati rispettivamente nei numeri 119 e 151 di *Oikumenikon*. L'autore, supponendo il mistero della SS. Trinità, cerca di spiegarlo col suo nuovo principio, cioè che « ogni essere, agendo,

si estrinseca e si mette a contatto con altri esseri » (pag. 5-9). « Perciò il fine basilare e universalissimo di ogni attività è la estrinsecazione del soggetto che opera e la sua comunicazione con altri, per arricchirsi e per arricchire; questo è vivere, questo è agire, questo anzi è esistere » (pag. 6). « Insomma, ogni manifestazione o sfogo di vitalità è un proiettarsi fuori, per far notare la propria presenza e comunicare con quella altrui » (pag. 7). Onde la generazione del Figlio viene concepita come estrinsecazione (pag. 9-11) e la processione dello Spirito Santo come comunicazione (pag. 11-12).

Il tentativo ecumenico-unionistico dell'autore consiste in ciò che egli, da una parte, ritiene, come cattolico, il Filioque (« Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, poiché è la loro reciproca donazione »: pag. 12), dall'altra scrive: « ...se teniamo presente la realtà di ciò che è [lo Spirito Santo], egli viene solo dal Padre, giacché in lui non vi è altro che la natura e le note personali della prima persona della SS. Trinità » (pag. 13); « se vogliamo riferirci alla fonte prima della sua realtà, e avendo presente che essa non subisce alcuna aggiunta o modifica da parte dell'Unigenito, possiamo benissimo asserire che viene solo dal Padre, poiché, come nella seconda persona, così pure nella terza, non vi è niente in più e niente in meno della natura e delle proprietà della prima » (pag. 14).

Supposta sempre l'analogia che passa tra l'ordine naturale e quello del mistero trinitario, vi è molto di vero nelle speculazioni dell'autore. Quanto alla estrinsecazione e comunicazione, parecchi spunti simili si trovano già nelle speculazioni trinitarie di Sant'Agostino, degli idealisti tedeschi (specialmente Fichte ed Hegel) e di alcuni filosofi-teologi russi recenti (come V. Soloviev e S. Bulgakov [su questi vedi Or.Chr.Per. 15 (1949), pag. 5-40]).

Il tentativo ecumenico dell'autore, però, ci sembra meno riuscito, e ciò per le ragioni seguenti: 1) Sono due cose diverse, affermare « senza errore, che [lo Spirito Santo] procede dal Padre, omettendo di fare espressa menzione del Figlio » (pag. 12), e affermare che « egli viene solo dal Padre » (pag. 13; vedi anche qua sopra). Il primo modo di affermazione viene attribuito dall'autore agli ortodossi (pag. 12), mentre questi in realtà insistono sul « dal Padre solo ». Quando l'autore adotta anche quest'ultimo modo di dire, egli dimentica che — in forza del suo principio che « tutte e tre [le persone divine] hanno la stessa natura, le stesse qualità personali, lo stesso aspetto » (pag. 15) — lo Spirito Santo non ha soltanto « la natura e le proprietà del Padre » (pag. 13), ma anche la natura e le proprietà del Figlio; e se per questo posso affermare — secondo l'autore — che lo Spirito Santo procede solo dal Padre, coerentemente potrei affermare anche che lo Spirito Santo procede solo dal Figlio. 2) Per eliminare alcuni malintesi possibili, e per approfondire le sue idee, l'autore dovrebbe precisare più la sua terminologia, quando parla di « sembianze personali » (pag. 10), « note personali » (pag. 11) o « qualità individuali » (pag. 13); queste sono espressioni le quali, per lo più, significano le tre proprietà personali riservate al Padre, Figlio e Spirito Santo,

mentre l'autore le adopera per significare gli attributi divini comuni a tutte e tre le persone divine (pag. 13). Poi, si dovrebbe precisare di più in che senso la spirazione dello Spirito Santo da parte del Figlio si possa concepire come « un ritorno » (pag. 12-13): Il Figlio « ritorna al Padre tutto ciò che è del Padre » (pag. 13) [su questo « moto circolare » trinitario vedi Or.Chr.Analecta, num. 167, pag. 177 ss.]. In tale concezione si mette in rilievo che la donazione reciproca del Padre e del Figlio nella spirazione dello Spirito Santo sarebbe un moto diverso da parte del Padre e da parte del Figlio — ed effettivamente, l'autore parla di « origine duplice » (« pur essendo duplice l'origine »: pag. 13), — ciò che lo mette in contrasto con la definizione del Concilio di Firenze (vedi Denzinger-Schönmetzer, num. 130: «tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit »).

B. Schultze S.J.

Διακονία Πίστεως, Granada 1969 (= *Biblioteca Teológica Granadina* 13) pp. 308.

Il volume è una *Miscellanea* offerta in omaggio all'illustre Professore P. José Antonio de Aldama S.I., Fondatore e Decano della Facoltà Teologica di Cartuja (Granada), il quale nel 1968 compì 65 anni di età e 50 di vita religiosa.

Tutta la vita del P. de Aldama è stata un « servizio della fede » come si rileva dalla sua biografia bellamente tratteggiata da Mons. A. Montero, e dalla copiosa bibliografia posta alla fine del tomo, che oltrepassa le 12 pagine.

Un gruppo internazionale di amici e di antichi discepoli collaborano in quest'omaggio diviso in tre parti: Patrologia, Storia ecclesiastica postridentina e Mariologia. Esse segnano i tre campi nei quali il de Aldama ha compiuto le sue principali ricerche. Per i nostri lettori vi sono da segnalare e raccomandare diversi articoli. P. M. Aubineau S.I. pubblica (pp. 5-30) un'omelia inedita attribuita a Teodoto di Ancira sul Battesimo di Cristo. Il Card. Daniélou (pp. 31-44) studia la dottrina dell'origine del male presso Gregorio di Nissa, una ricerca chiara e molto aderente alle fonti. H. Quecke rileva le citazioni di Lc. 1,434 nella letteratura copta (pp. 45-50). J. Palma indaga l'evoluzione nell'esegesi di Ταπείνωσις = virtù personale, fino a quella che la identifica con lo stato sociale umile, il tutto riguardo alle parole di Maria nel Magnificat (pp. 51-68). A. Orbe analizza l'interpretazione delle tre dimore della casa paterna (pp. 69-96) iniziando dai presbiteri citati da Ireneo per finire in Gregorio di Elvira, uno studio molto interessante nel campo dell'escatologia patristica ancora piena di problemi. Nella sezione di Mariologia l'orientalista troverà l'articolo ponderato di J. Galot (pp. 241-256) sul Bambino ritrovato nel Tempio, e le testimonianze sull'Assunzione secondo il sarcofago di Sta Engracia a Saragozza e secondo l'estratto della « Storia Eutimiaca » studiate dal P. G. Roschini (pp. 279-294).

Benché le errata non siano frequenti, alcune disturbano il lettore. P. 31 riga 10 dalla fine c'è un *plus* superfluo. Nella p. 38, riga 5 dalla fine si legge « de m'âme », mentre forse era « de l'âme » o « de mon âme ». Nella p. 65 riga 4 dalla fine l'interpunzione sembra sbagliata. Invece di « magnitudo, Dei » si scriva « magnitudo Dei », il che da un senso molto diverso al contesto.

Nonostante queste « peccata minuta » il libro offerto al P. de Aldama è degno di un così diligente e brillante studioso.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Reinhart Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, (= Patristische Texte und Studien, Band 8), Walter de Gruyter, Berlin, 1968, p. 144.

In einem 1954 erschienenen Buch (*Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Makarius*) hat sich Werner Jaeger mit der Frage der literarischen Abhängigkeit von Gregors Traktat *De instituto christiano* und Symeons Grossem Brief auseinandergesetzt. Er meint, « Makarius » sei ein treuer Schüler Gregors gewesen. H. Dörries hat in einer Besprechung zu Jaegers Buch Stellung genommen. Er hat ihm im entscheidenden Punkt recht gegeben, aber die Grundvoraussetzung für Jaegers Darstellung, nämlich die These, der Grosse Brief sei von Gregor abhängig, schien nachprüfenswert, obwohl Dörries selbst ihr zugestimmt hatte. J. Gribomont stellte die Gegenthese auf: Der Gregortraktat könnte wohl abhängig sein von dem messalianischen Grossen Brief.

Die hier vorgelegte Studie geht aus einer Dissertation hervor und entstand in enger Zusammenarbeit mit Professor Herrmann Dörries. An fünfzig Stellen wurden Traktat und Grosser Brief im einzelnen miteinander verglichen. An keiner Stelle legte sich die Abhängigkeit des Grossen Briefes als wahrscheinlich nahe. Bei jeder der fünfzig Stellen war umgekehrt die Abhängigkeit des Traktates wahrscheinlich. Es bleibt nun einer nachfolgenden Untersuchung vorbehalten, welche Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen sind, dass der Grosse Brief Symeons gegenüber dem Traktat Gregors die Priorität hat.

T. Špidlík S.J.

Stergios N. Sakkos, «*Ὁ Πατήρ μου μείζων μού ἐστιν*», Β' Ἔριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ιβ' αἰῶνα («Mein Vater ist größer als ich». 2. Kontroversen und Synoden im 12. Jahrhundert) (= Σπουδαστήριον Ἐκκλησιαστικῆς Γραμματολογίας), Thessaloniki 1968, 231 Seiten.

Diese Dissertation ist auch im Wissenschaftlichen Jahrbuch der Theologischen Fakultät Thessaloniki, 1966, S. 13-212, veröffentlicht worden. Wie der Verfasser in seinem Vorwort darlegt, kommt gleich-

zeitig der erste Band seiner Untersuchung heraus, in dem er den Auslegungen des Textes Joh. 14,28 durch die Jahrhunderte nachgeht. (Dieser erste, wichtige Teil ist noch nicht zu uns gelangt).

Sakkos bietet im vorliegenden 2. Band das Ergebnis seiner eingehenden Erforschung jener Kontroverse, die in den Jahren 1165-1170 im christlichen byzantinischen Osten die Gemüter erregte und auf zwei Konstantinopler Synoden, 1166 und 1170, behandelt worden ist. Wie sind die Worte des Herrn Joh. 14,28 (« Der Vater ist größer als ich ») zu deuten?

Zwei Deutungen wurden auf den Synoden als orthodox gutgeheißen (der Vater ist größer, weil Prinzip (« τὸ αἴτιον ») des Sohnes der Gottheit nach, und im Vergleich mit der menschlichen Natur des Sohnes); drei Deutungen wurden als heterodox verurteilt (das « größer » stehe in Gegensatz zur Kenosis des Sohnes; der Herr habe mit seinem Ausspruch seine menschliche Natur gedanklich geschieden von der Gottheit betrachtet; der Herr habe sich wegen der gemeinsamen menschlichen Natur wie eine beliebige menschliche Person bezeichnen wollen).

Nach der Bibliographie hat Sakkos eine kurze, klare Zusammenfassung für den des Deutschen kundigen Leser eingeschaltet. Nach einer kurzen Einführung wird das Thema in vier Kapiteln abgehandelt: der Verlauf des Streites, Kaiser Manuel I. Komnenos (1143-80), die Synode von 1166 und die Synode von 1170. Ein knapper Epilog faßt nochmals das Ergebnis zusammen. Anschließend werden auf übersichtlichen Tafeln die Namen der Teilnehmer an den einzelnen Sitzungen der Synoden aufgeführt, ebenfalls die Namen jener, die unterzeichneten (S. 97-104); wie sich auch in der Dissertation selbst bereits Tafeln finden (S. 54-55; 60-61; 75). Es folgt eine kritische Ausgabe, bzw. Neuausgabe der Texte der Sitzungsberichte und anderer wichtiger Dokumente mit Einführung (S. 109-118; 120-208) und mehreren Registern (S. 209-229). Auch sind einige Photokopien der Dokumente beigegeben (S. 119; 181-183).

Sakkos hat mit großer wissenschaftlicher Akribie bei seiner Editionsarbeit die bisher ausführlichste und beste Darstellung der damaligen östlichen Kontroverse geliefert. Er zeigt im Widerstreit der Meinungen den Kampf aller gegen alle (S. 37), insbesondere die Kirchen- und Glaubenspolitik des bis in den Himmel erhobenen byzantinischen Autokraten (S. 39-51), der auf den Synoden den Vorsitz führt; die Patriarchen sind seine « Beisitzer » (« συνεδριάζουσι ») (S. 44-45).

Parallel zur östlichen Kontroverse lief die westliche zwischen Gilbert und Gerhoch; Mittelspersonen zwischen Ost und West waren vor allem die Brüder Hugo Etherianus und Leo Tuscus. Die östliche Kontroverse unterschied sich nach Gegenstand und Natur beträchtlich von der westlichen. Wenn S. jedoch (wie P. Classen, *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*, [*Byzantinische Zeitschrift* 48 (1955), S. 339-368]) meint, daß die Byzantiner sich bei der Kontroverse im Rahmen der östlichen patristischen Überlieferung bewegten (S. 34) und daß ihnen der « Scholastizismus » des Westens

fremd geblieben sei, so ist hiermit wohl der Gegensatz zu stark betont, da nicht jede Scholastik im Westen Scholastizismus war und es auch im Osten bereits in der Patristik die Anfänge der Scholastik gab und gerade die auf dem Konzil verurteilten Meinungen — die nach S. monophysitisch oder wenigstens monophysitierend sind — ihre Wurzeln zum Teil gerade in patristischen Texten haben, in denen versucht wird, das Geheimnis des Glaubens mit menschlichen philosophischen Begriffen und Ausdrücken, also « scholastisch » zu erläutern. Man denke nur an die Auslegungen eines Didymos und Kyrillos von Alexandreia und vor allem des Joannes Damaskenos, von denen S. handelt (S. 63 ff.). Man beachte insbesondere die verschiedenen Arten, sich über Christus zu äußern, wie sie der Damaszener vorlegt und die dann auf Joh. 14,28 angewandt werden konnten (S. 123-124).

S. hat gezeigt, daß Jugie den Sinn der dritten verurteilten Meinung mißverstanden hat. Christuss pricht nach ihr nicht als Haupt seines mystischen Leibes, der Kirche, noch als unser Mittler beim Vater (S. 66).

Interessant wäre es, Genaueres über die Stellungnahme des damaligen Papstes Alexander III. (1159-1181) zur östlichen wie westlichen Kontroverse zu erfahren. Die wenigen Andeutungen bei S. (S. 26 und S. 82-83) bleiben dunkel. Er stellt sich die Frage: « Hat vielleicht der Papst den Syllogismus gemacht: ' Was im Osten verworfen wird, muß im Westen anerkannt werden '? oder aber ist die Sache verschlungener? » (S. 83). Uns scheint, daß die Sache tatsächlich viel komplizierter ist, wie schon einfach aus der Fortsetzung jenes Textes hervorgeht, dessen Anfang Sakkos auf S. 82 Anm. 3 zitiert (vgl. Classen, a.a.O., S. 353-354). Viel komplizierter ist auch die Frage, ob die Beziehungen und Sympathien des Kaisers zum Westen und namentlich zum Papst der Orthodoxie zum Schaden gereichten (S. 13; 95). Sicherlich taten sie das, insofern der Kaiser — wie die Mehrzahl aller byzantinischen Herrscher — die Frage des Glaubens und der kirchlichen Einheit seiner Politik unterordnete.

Sakkos schließt mit der Feststellung, daß keine der streitenden Parteien orthodox gewesen sei und daß deshalb auch keine vom Ausgang des Konzils befriedigt blieb. Er unterscheidet einerseits zwischen den Meinungen der einzelnen und der Parteien und andererseits den Beschlüssen der Konzilien, in denen sich das Wirken des Heiligen Geistes zeige (S. 95-96). Diese Unterscheidung findet tatsächlich in der Geschichte fast aller Konzilien ihre Bestätigung.

B. SCHULTZE S.J.

Stephan OTTO, *Person und Subsistenz, Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 1968, 209 Seiten.

Otto hat sich in dieser Arbeit, die Alois Dempf gewidmet ist, die Aufgabe gestellt, die Anthropologie des Leontios von Byzanz (6. Jhrh.) eingehender und mit anderen Methoden, als es die bis-

herige Leontiosforschung tat, zu untersuchen. Er begnügt sich nicht mit begriffsanalytischen Argumentationen, sondern arbeitet die Prinzipienlehre heraus, die dem spekulativen anthropologischen Entwurf des Leontios zugrundeliegt. Er bleibt jedoch nicht bei Leontios von Byzanz stehen, sondern bezieht in seine Untersuchung auch die in Frage kommenden Schriften des Leontios von Jerusalem mit ein. So ist die — von Vorwort, Einleitung und Schlußbemerkung wie Literaturhinweisen und Namenregister umrahmte — Arbeit in drei Teile geteilt: Im ersten Teil wird die Lehre des Leontios von Byzanz auf Grund des ersten Buches « Adversus Nestorianos et Eutychianos » (dessen deutsche Übersetzung am Schluß [S. 190-203] beigegeben ist) und der « Epilysis » dargestellt. Der zweite Teil hat zum Inhalt die Darstellung zweier Schriften des Leontios von Jerusalem: « Adversus Nestorianos » und « Contra Monophysitas ». Im dritten Teil wird überdies der geistesgeschichtliche Ort der Schriften der beiden Leontioi gesucht und hingewiesen auf Proklos, Ps.-Dionysios, auf die neuplatonischen Voraussetzungen der leontischen Anthropologie, wie auf die Problemstellung des Boethius, des Joannes Maxentius und des Joannes Grammatikos von Kaisareia (bezüglich der zwei Aspekte des personalen Fürsichseins in der nachchalkedonischen Theologie und Philosophie, d.h. « Hypostase=Person sowohl als das für sich Subsistierende wie auch als die durch die Merkmale gekennzeichnete Substanz » [S. 169]).

Otto kommt zum Ergebnis, daß den Schriften der beiden Leontioi dieselbe einheitliche Anthropologie zugrunde liegt und daß « auch literarhistorisch nur mehr die Möglichkeit bleibt, in Leontios von Jerusalem einen intelligenten Bearbeiter des Byzantiners zu erblicken — oder nahezu einen Plagiator, der lediglich neue Begriffe verwendet » (S. 188; vgl. 14-15). In dieser Feststellung, die im Lauf der Untersuchung unter Eingeständnis der jeweils dagegen stehenden Schwierigkeiten gemacht wird (siehe z.B. S. 142-3), liegt der Grund, warum Leontios von Jerusalem nicht im Titel der Arbeit erscheint.

Obschon wir die Kritik des Verfassers — die insbesondere auf jene katholische Forscher abzielt, die sich wie M. Richard und Ch. Moeller um eine Unterscheidung zwischen « strengem Chalkedonismus » und « Neuchalkedonismus » abmühen — sachlich für großenteils berechtigt halten, scheint uns doch, daß er sich in der Form der Polemik an einigen Stellen mehr Mäßigung hätte auferlegen sollen. Denn eine rein « begriffsanalytische » Argumentation, die nicht auch an die Sache selbst herangeht, gibt es bei den genannten Autoren wohl kaum.

Aufs Ganze gesehen halten wir die Untersuchung Ottos für ausgezeichnet. Seine Analysen sind durchwegs scharfsinnig und treffend. Besonders beachtlich sind seine Ausführungen über die Theorie des Leontios von der Zweistufenindividuation (S. 59), von der doppelten Möglichkeit der Seele zu leiden (wegen ihres Innewohnens im Körper und schon außerhalb des Leibes: S. 33; vgl. 164 ff., 195); die Darlegungen über das « Enhypostasieverhältnis» (S. 38), die «zusammen-

gesetzte Natur» und «zusammengesetzte Hypostase» (S. 98 ff.; 162 ff.). Die abstrakt-philosophischen Formulierungen werden mehrmals durch graphische Schemata erläutert (z.B. auf den Seiten 36-7; 42; 129; um die sich überschneidenden Relationen, einende und unterscheidende, in Christus, dem Gottmenschen, und im Menschen darzustellen).

Zu Recht nimmt O. Stellung gegen das «gängige und anscheinend unausrottbare Deutungsklischee 'platonisch-aristotelisch'» (S. 9), als ob die geistesgeschichtliche Wirklichkeit nicht viel komplexer wäre. Diese Verschlungenheit wird gerade an der Anthropologie des Leontios und seiner Gewährsmänner deutlich. Denn hier gehen Philosophie und Theologie, Natur und Offenbarung ineinander beim Versuch den Begriff der Person zu klären. «Das Denkmodell dieser Personphilosophie» — so urteilt Otto (S. 17) — «ist die hypostatische Einigung der Menschwerdung». Daher ist diese Philosophie tatsächlich «christliche» Philosophie. Ohne die Offenbarung des doppelten Geheimnisses der Dreifaltigkeit und Menschwerdung wäre auch das Problem der menschlichen Person im Dunkeln geblieben. (Hier sei noch beiläufig bemerkt, daß Leontios unseres Erachtens durchaus im Recht war, wenn er für beide geoffenbarten Geheimnisse die gleiche Begrifflichkeit und Terminologie forderte [S. 19]). Ausgehend von diesen beiden Geheimnissen «schließt» Leontios «den 'akzidentellen' und den 'substantiellen' Aspekt des hypostatischen Seins zusammen» (S. 19), d.h. von idiomatischer Bestimmtheit und substantialer Subsistenz.

Aus der Problematik des Leontios entsteht die Frage, ob nicht auch die Einigung von Seele und Leib im Menschen als «hypostatische» oder «persönliche» Union angesehen werden müsse, was Leontios bejaht und mit ihm eine Anzahl byzantinischer Theologen (z.B. später Joannes von Damaskus). Otto betont, daß die aristotelische Entelechienlehre unfähig sei, das Personsein des Menschen zu erklären. (z.B. S. 45; 46 ff.). In diesem Zusammenhang spricht Otto von «der zum Quasidogma erhobenen aristotelisch-scholastischen Entelechielehre» (S. 47). Soll damit die Definition des Konzils von Vienne gemeint sein? O. spricht von ihr nicht. Wir fragen uns, ob hiernicht ein Mißverständnis vorliegt. Das Konzil von Vienne hat zwar definiert, daß «substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis [est] forma» (Denzinger-Schönmetzer, 902; vgl. über Christi Seele und Leib 900). Doch folgt daraus unseres Erachtens keineswegs, daß auf dem genannten Konzil der reine Aristotelismus definiert worden sei. Die Einigung von Leib und Seele kann sowohl substantiell-natürlich wie auch hypostatisch-persönlich sein, denn die Geistseele des Menschen überragt unendlich die ganze rein animalisch-natürliche Ordnung. (vgl. S. 67-68).

Die schwache Seite der Personphilosophie des Leontios scheint uns darin zu liegen, daß im Menschen zwar Seele und Leib einzeln und zusammen betrachtet werden, aber kaum die Tatsache, daß der Mensch neben den Eigenschaften der Seele und des Leibes doch

auch ein Drittes besitzt: das organische Leben und das Leben der Sinne (Sehen, Hören usw.).

Ferner bringt die « reale » Unterscheidung von Natur und Hypostase bei Leontios neue Fragestellungen mit sich. Kann man von solch einer realen Unterscheidung in Gott zwischen Hypostasen und Natur sprechen, oder auch zwischen Hypostase und Natur im Menschen? Sind beide nicht vielmehr « inadäquat » identisch?

Anregend wirken einige Andeutungen Ottos über die «philosophia perennis » (S. 48-49; 68 Anm. 51; 189). Er stellt « die wirkliche » der « kirchlich-neuscholastischen » entgegen (189). Er spricht im Zusammenhang von einer « Gewinnung ontologischer Axiome aus theologischen Voraussetzungen » (ebenda). Doch woher entnimmt er die theologischen Voraussetzungen? Gewiß aus dem Dogma von Chalkedon. Dann aber darf sie der katholische Theologe auch später für die Fortsetzung der « philosophia perennis » und ihre rückläufige Betrachtung auch aus der — recht verstandenen — Definition von Vienne entnehmen. Doch ist gewiß der Dogmenfortschritt nicht der gleiche wie der Fortschritt des philosophischen Gedankens in der « philosophia perennis ».

B. Schultze S.J.

Liturgica

The Service Books of the Orthodox Church. The Festal Menaion, translated from the original Greek by Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, with an introduction by Professor Georges Florovsky. Faber and Faber, London, 1969. Pp. 564.

At last, we have a good translation into English of the *complete* text of the offices for the nine fixed Great Feasts of the Byzantine liturgical year. This book will render a very great service in making accessible to all who are incapable of reading the respective liturgical languages the spiritual riches that are contained in these texts. Many, however, will deeply regret the idiom that the translators have chosen to employ throughout, which is that of the Authorized King James Version of the Bible. While sympathizing with the reasons that dictated the choice, one cannot but feel that this idiom is ill suited for the purposes of communication in the modern world. Its use in England may, perhaps, be acceptable (although one wonders how many Anglican clergymen would have counselled its adoption), but it seems highly improbable that it will create a desirable image of the Byzantine liturgy in the minds of the younger generation, in the United States and Canada, for example, where the great majority of English-speaking Orthodox live.

The translation is preceded by an inspiring preface by Professor Florovsky on the theology of liturgical piety and by an excellent introduction to the Byzantine office which simplifies its intricacies

so as to make it possible for the uninitiated to follow it. Included in the introduction is a section on the background and theological meaning of the feasts which will certainly be a great help to those using the translation for reaping the spiritual harvest that it contains, and one cannot praise too highly the delicacy and sincerity with which the question of the apocryphal origin of certain themes in the offices of some of the feasts is treated. The volume concludes with four appendices: the division and recitation of the psalter, the liturgical books, a glossary of technical terms, and the calendar. The book offers a picture of the present state of the Byzantine liturgy that is both accurate and honest; it makes no pretence of giving a scientific analysis of its historical evolution.

W. F. MACOMBER, S.J.

Bernard VELAT, *Etudes sur le Meʿraf, Commun de l'Office Divin Ethiopien.* Introduction française, commentaire liturgique et musical (*Patrologia Orientalis*, tome XXXIII).

— *Meʿeraf, Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année.* Texte éthiopien avec variantes (Ibid., tom. XXXIV fascicules 1 et 2). Firmin-Didot et Cie., Editeurs, Paris, 1966.

L'office divin de l'Eglise éthiopienne était jusqu'ici pratiquement inconnu. Le texte éthiopien publié par la Congrégation pour les Eglises Orientales (*Masḥafa Saʿatāt*, Rome 1952), dont la traduction latine faite par Arn. van Lantschoot avait été publiée en 1940 (Horologium Aethiopicum iuxta recensionem alexandrinam copticam, Sacra Congregazione « Pro Ecclesia Orientali », 1940), ne représentait pas la tradition en usage dans les monastères; celle-ci se conservait à l'état manuscrit.

Le premier travail du feu abbé Velat a été d'établir un texte sur la base des mss. conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Ethiopie.

Cependant, quiconque a quelque expérience dans l'étude des textes liturgiques appartenant à des traditions autres que la sienne propre connaît bien les difficultés que présente leur interprétation, même si l'on a sous la main une édition convenable: la terminologie liturgique reste ésotérique, comme le prouvent les discussions parmi les experts sur la signification des termes; les textes présentent des abréviations ou présupposent la récitation de pièces non écrites, bien connues cependant de ceux qui célèbrent les offices. Pour celui qui s'approche du dehors, le nombre d'énigmes à résoudre ou d'incongruités apparentes est infini.

Un travail patient sur place devient alors nécessaire; il faut assister aux célébrations, demander des explications qui le plus souvent restent fragmentaires et parfois s'avèrent inacceptables, se

tromper mille fois, jusqu'à ce que la lumière commence à poindre et que les pièces commencent à prendre leur place. Ce genre de travail a été fait par l'abbé Velat à propos de l'office éthiopien; il a essayé d'expliquer la structure des heures de l'office et a en outre recueilli des mélodies pour les pièces qu'on y chante.

Chez l'A. il y a cependant un défaut de méthode dans l'établissement du texte: il a choisi pour base un ms. rapporté d'Addis Abbeba (t. XXXIV, pp. XII-XIII) qui restait le meilleur, « mais, ajoute-t-il, il m'a fallu le rectifier (le texte), le compléter en tenant compte des indications et des critiques de mes informateurs et des indications fournies par les autres Mss, que j'ai considérés souvent comme le complément de A[1]. C'est donc presque un texte éclectique que l'on trouvera ci-après ». Comment le lecteur pourra-t-il savoir ce qui provient du manuscrit et ce qui est le résultat « des indications et des critiques des informateurs »?

Expliquant la méthode suivie, l'A. signale encore qu'il a transposé certains éléments, par exemple en groupant les prières sacerdotales éparses et en mettant l'usage *per annum* avant les rubriques propres aux fêtes. Lorsqu'il affirme son intention de « préciser la nature, l'origine de ces écrits » (p. XIII) il se réfère sans doute à l'adjonction des références scripturaires (cf. au bas de la p. XIII). Il a aussi « élagué (à regret, il faut bien le dire) certaines notions (nous pensons qu'il faut lire « notations ») en face des exigences de la typographie », c'est à dire, il a supprimé la notation musicale des textes; parfois aussi il n'a pas répété certains psaumes et d'autres pièces des offices (p. XIV).

Dans le volume XXXIII, l'A. donne la traduction des textes, des introductions liturgiques et le recueil des mélodies. Nous voulons cependant signaler avant tout ce que cet ouvrage apporte pour la connaissance de l'office divin chrétien.

L'office éthiopien se compose d'une prière du matin (*Sebḥata naghe*) et d'une prière du soir (*Wazema*). Le dimanche, la prière du matin est précédée d'une vigile; vigile et prière du matin apparaissent sous un seul titre: *Mawaddes* (= louange).

Il y a encore trente fêtes de la Ste Vierge et des saints qui possèdent une vigile avant la prière du matin; le tout se trouve dans le livre appelé *Keštat za-'aryam* (révélation des 'aryam, pièces de chant). Par contre, les fêtes du Seigneur et les fêtes plus importantes de la Ste Vierge ne semblent pas avoir de vigiles, mais seulement un office du matin solennel, qui se trouve dans le *Sebḥata naghe* (p. 454 ss.).

Les petites heures (Tierce, Sexte, None) existent seulement en Carême (voir le livre appelé *Za-Aswam*) et les jours de rogations (dans le livre *Mehella*).

Aux p. 128-140 on trouve ce que l'A. appelle « Schémas » des offices. En réalité ces « schémas » se limitent à donner l'ordre d'exécution des pièces d'une heure sans en présenter la structure organique. Seules les vigiles du dimanche sont divisées en « périodes » (pp. 130-132).

La structure des *vêpres festives* (p. 128) est assez simple. A leur centre apparaît le ps. 140, traditionnel à l'office du soir. Il est précédé des psaumes 23 et 92, s'appliquant à la glorification du Christ et à sa résurrection. Le ps 140 est suivi d'une prière ou *Liṭon* où l'office est appelé « action de grâces du soir » (p. 181) et où il est fait allusion à l'encens. Aucune pièce du Me'eraf ne se rapporte à la lumière, excepté le ps 140 lui-même, ni à la rémission des péchés.

La psalmodie est suivie d'un groupe de lectures du N.T.: Paul, épîtres catholiques, Actes et évangile, interrompues par le chant de Dan 3, 52-55b et d'une sorte de prokeimenon appelé *mesbak*.

On continue avec la récitation du Testament (*Kidan*) du soir, c.-à-d. du groupe de trois prières pris au Testament du Seigneur (éd. I. E. Rahmani, Mayence 1899, pp. 76-78) et une prière de bénédiction (« Sauve-nous ») terminant l'office. En effet, le groupe des pss 101 et 84 avec leurs antiennes fixes, qui se trouve à la fin de chaque heure, semble être un petit office pénitentiel avec intention probable de demander la pluie (cf. ps 84, 13). Quelques invocations précèdent et suivent la prière de bénédiction.

Aux *vêpres fériales* (pp. 129, 316-326), le ps 140 est remplacé par le ps 50, pénitentiel. Les deux psaumes qui le précèdent varient selon les jours de la semaine (L pss 1,2; M pss 31, 32; X pss 63, 64; J pss 81, 82; V pss 111, 112; S pss 131, 132). Ces couples de psaumes symétriquement distribués, ne seraient-ils pas le reste d'une récitation hebdomadaire du psautier?

Le *liṭon* férial, (p. 181) prie pour la protection des fidèles pendant la nuit, et s'appuie sur le texte du ps 90 (5a, 6a), caractéristique des Complies monastiques. La préparation à la nuit est d'ailleurs une des fonctions des vêpres ecclésiastiques.

Le reste de l'office férial suit de près celui du dimanche.

Le mot *Wazema* signifie « Quel chant! » (p. 296). On peut se demander pourquoi l'A. a donné le nom de « vigile » à cet office. Comme le titre français ne pouvait pas être une traduction littérale du ge'ez, il aurait mieux valu l'appeler simplement « vêpres »; « vigile » se réfère plutôt à l'office de nuit.

Le texte du *liṭon* férial présente une erreur typographique: on doit lire « durant la longueur du jour » au lieu de « durant la longueur de la nuit ».

La *vigile des dimanches* (Mawaddes) est divisée en neuf périodes de structure différente. Les périodes 3e à 6e ne sont qu'une psalmodie courante s'étendant du ps 39 au ps 50, interrompue après chaque groupe de trois psaumes par une prière d'intercession.

La première période contient les psaumes 89, 71 et 117, plus le *liṭon* du lundi, qui se réfère au matin, et celui du mardi ou du vendredi, à caractère pénitentiel ou d'intercession générale.

La deuxième période possède les psaumes 62,3 et 5. On sait que le ps 3 est ordinairement introductif à l'office de minuit (cf. J. Mateos,

Office de minuit et office du matin chez S. Athanase, OrChristPer XXVIII (1962), pp. 176-77) bien que son texte, en particulier le verset 6, puisse être appliqué aussi au matin. Les pss. 62 et 5 sont typiquement matutinaux.

La septième période comprend les pss 117 (qui se trouvait déjà à la première), 91 et 92, et le *kidan* du matin. Après l'antienne du matin, on dit le *liṭon*, qui est ici une prière de bénédiction.

Les éléments principaux de la 8e période sont formés de douze cantiques de l'Ecriture et des pss 148, 149 et 150 (Laudes); la 9e contient les lectures, le petit office formé par les pss 101 et 84 et les prières finales.

La structure du *Mawaddes* est difficile à interpréter. Posons quelques questions: *a*) la 1e et la 7e période sont des triades de psaumes qui donnent l'impression d'être un doublet liturgique (89, 71, 117; 117, 91, 92). *b*) La psalmodie des périodes 3e à 6e, est-elle une vigile de minuit ou trouvons-nous ici un exemple de vigile matinale? Si on opte pour la première hypothèse, les ps 62 et 5 auraient été transférés de l'office du matin au début de l'heure de minuit; un transfert semblable est connu chez les Byzantins (cf. J. Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, Proche-Orient chrétien XI (1961) pp. 25-26). Si non, il faut attribuer au ps 3 un caractère matinal, liturgiquement insolite. *c*) la 8e période, avec les cantiques et les Laudes est très proche de la tradition grecque palestinienne. *d*) Mais alors, que penser de la 7e période avec ses psaumes de résurrection, surtout les 117 et le 92? Aurions-nous ici un reste de l'ancienne vigile dominicale de la résurrection décrite par Egérie?

Il serait prématuré de vouloir répondre à ces questions; elles requièrent une étude plus détaillée.

Au centre de *l'office quotidien du matin* apparaît le ps 50 (absent de celui des dimanches), deux cantiques de Daniel (3, 52-56; 57-88) et les pss des Laudes. Mais le ps 50 est précédé des pss 62, 91, 5, 64. (Cf. le safro maronite dans J. Mateos, *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, OrChrPer XXVI (1960), p. 56). Il n'y a pas de vigile nocturne fériale dans le Meʿeraf, et le ps 3 n'est pas associé aux pss 62 et 5, comme dans la 2e période de la vigile (*Mawaddes*) des dimanches. Ceci favorise l'hypothèse d'un transfert des pss 62 et 5, pour les associer au ps 3 au début de la vigile nocturne des dimanches, plutôt que de considérer cette vigile comme ayant un caractère matinal.

La fin de l'office du matin quotidien est constitué par les lectures et le couple des pss 101 et 84, comme d'habitude. On ne récite pas le *kidan* du matin les jours fériaux.

Ces considérations sur la structure de quelques offices du *Meʿeraf* suffisent pour un compte-rendu. Nous finirons par quelques observations de détail.

La terminologie utilisée n'est pas toujours très claire. Par exemple à la p. 42: « *Sebḥata naghe* (Glorification du matin) qui correspond

(par l'emploi et non par la forme) au Matines fériales du rite romain ». Si le terme Matines est pris au sens du Bréviaire, l'affirmation n'est pas exacte, car les *Sebḥata naghe* ne sont pas des nocturnes, mais des Laudes. En effet, la meilleure traduction serait « Laudes » ou « Louange du matin », puisque le titre est en rapport avec l'incipit du ps 148, *sabḥewebbo* = louez (p. 339).

A la page 432 il est dit: « On chante (les *Sebḥata naghe*) pour quatre occasions: 1° le dimanche matin, après l'exécution du Mawaddes, dont il fait partie intégrante ». Le « après » paraît indiquer un autre office, et semble être en contradiction avec « partie intégrante ». En réalité, les *Sebḥata naghe* du dimanche constituent la dernière partie du Mawaddes.

Le refus de considérer le *mesbak* comme un correspondant du prokeimenon byzantin (p. 56) n'est pas justifié, du moins dans la forme du mesbak qu'on trouve dans le Mawaddes (p. 57), sans alleluia ni doxologie. D'ailleurs, le rôle liturgique du *mesbak* est identique à celui du prokeimenon qui précède la lecture de l'évangile dans l'office.

A la p. 128, n° XXII, on annonce l'invocation « Paix du Père » pour le Wazema dominical; à la p. 314, où l'office est donné in extenso, on trouve l'invocation « O Seigneur, aie pitié de nous, ô Christ ».

L'incipit du premier *melṭan* de vêpres est traduit « ne nous repousse pas » à la p. 128, et « ne nous rejette pas » à la p. 314.

A la p. 303 au *Kidan* du soir, le desinit ne doit pas être « Seigneur vivant », mais « trinitaire vivant », selon le texte de la p. 170.

Le n° XVI du schéma de la p. 128 manque dans le texte donné à la p. 305. Pareillement, le ps 101, indiqué à la p. 128, n° XVI, manque à la p. 313, tandis que sont compagnon, le ps 84, y est indiqué.

A la p. 170 on a le titre « *Kidan de minuit* », qui n'est pas donné par les mss., puisque dans le texte éthiopien (tome XXXIV, p. 2) il est mis entre crochets (cf. *ibid.* note 1 à p. 1); le texte de ce *Kidan* est explicitement matinal, et dans le *Testament du Seigneur* (ed. citée, pp. 50-52) il est appelé « laudatio aurorae ».

A la p. 175, on traite du rapport du mot *liṭon* avec le grec λιτανεία L'A. interprète le mot grec au sens de prière litanique, c.à d. de série de demandes. Or, le sens premier du grec est supplication, d'où il vient à signifier procession (de rogations).

L'ouvrage de l'abbé Velat contient beaucoup de richesses non mentionnées jusqu'ici, par exemple l'étude sur le calendrier liturgique et surtout les quarante pages sur la musique liturgique éthiopienne. Nous admirons l'énergie et la constance de l'auteur, qui lui ont permis de défricher ce difficile terrain. Les remarques que nous avons faites ne diminuent pas la valeur de l'ouvrage, qui permet à ceux qui étudient les liturgies orientales de connaître une ancienne et intéressante branche de la tradition chrétienne.

Nos félicitations à la « Patrologia Orientalis », en la personne du P. Graffin, pour avoir mené à terme la publication dont la composition a dû vaincre des difficultés particulières.

J. Mateos S.J.

Canonica

Hieronymus CHIMY, O.S.B.M., *De figura iuridica Archiepiscopi Maioris in Iure Canonico Orientali vigenti*. Ed. 2, Romae 1968, pp. 222.

Opus, quod modo recensuri sumus, actualitatem et ideo valorem habet, quatenus praebet responsionem ad quaestionem nunc agitatam de Archiepiscopo maiori: qualia sunt eiusdem iura, qualia eius privilegia. Aliter dictum, A. figuram huius Archiepiscopi definivit, ius orientale hodie vigens sequendo. Ante, enim, hoc ius gradus iste intermedius inter Patriarcham et Metropolitam propriam potestatem accurate definitam et determinatam non habebat, quod peregit ius orientale codificatum, praesertim in Mp. « Cleri sanctitati »; in hoc, enim, Motuproprio praesertim omnia iura et privilegia, seu omnis potestas Archiepiscopi maioris clare definita est. Et A. omnes canones collegit, in quibus de Archiepiscopo maiori agitur.

Post conspectum historicum huius instituti de Archiepiscopo maiori, optime fecit A. in capitibus sequentibus in stabiliendis notione et natura potestatis huius Archiepiscopi, in comparatione facienda cum Patriarcha, cum Metropolita, ut in capitibus IV-VIII, post tractatam quaestionem de eius electione, ageret de iuribus et potestate sive in archiepiscopatum sive in Metropolitas et Episcopos eiusdem archiepiscopatus, ut tandem de obligationibus et privilegiis huius Archiepiscopi tractaret.

Hoc opus Archiepiscopi maioris in iure vigenti figuram definitam nobis praebet, ex qua apparet hunc Archiepiscopum, sicut differre a Patriarcha, ita etiam non posse dici simplicem Metropolitam, cum super ceteros Metropolitas sit.

Ideo A. optimum opus fecit. At cum A. omnes canones, qui de Archiepiscopo maiori agunt, colligere intenderit, defectus profunditatis animadvertitur, qui necessario consequi debebat, quiq uequominus figura huius Archiepiscopi recte et clare definiatur, non obstat.

Definitio potestatis ad instar propriae, quam A. proponit (p. 54), minus recta videtur, cum haec potestas sit vere propria et eam Archiepiscopus exerceat ratione proprii officii, etsi consensu vel sententia indigeat alicuius personae. Nisi aliter in iure proprio cautum sit, gravi ex causa, valet ipse eparchias erigere, aliter circumscribere, etc., praehabito consensu Synodi archiepiscopalis vel Synodi electionum, et post confirmationem a Sancta Sede obtentam. In his et similibus casibus duplex requiritur consensus, sed natura potestatis Archiepiscopi nullatenus mutatur et vere propria remanet.

C. PUJOL, S.I.

Historica

Acta Congressus historiae slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati. Ed. Franz Zagiba. (= Annales Instituti Slavici Salisburgo-Ratisbonensis, Vol. I Tomi 1-4), Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1964-1968.

Fra le più importanti iniziative per commemorare il 1100 anniversario dall'inizio della missione slava dei SS. Cirillo e Metodio senza dubbio deve annoverarsi il Congresso celebrato a Salisburgo nei giorni 12-16 luglio 1963. L'organizzatore fu il prof. Franz Zagiba, sotto gli auspici dell'Università di Salisburgo. Questa città fu scelta per le speciali relazioni che aveva colle regioni del medio Danubio all'epoca della missione cirillometodiana. L'importanza del Congresso si desume anche dal fatto che vi parteciparono studiosi sia dell'Occidente che dell'Oriente, e ciascuno di loro poteva liberamente esporre le sue idee, intavolando così un fruttuoso dialogo interrotto da alcuni decenni.

Gli atti del Congresso sono stati pubblicati in quattro tomi. Il primo (*Prolegomena*, 1964) contiene le allocuzioni per l'apertura e la chiusura del Congresso e l'eccellente discorso commemorativo in un solenne atto accademico tenuto dal prof. Dr. František Dvorník. Il secondo ha come titolo *Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart* (1966) e contiene il testo di 20 conferenze sulla storia generale degli Slavi dell'Europa centrale dal periodo della Grande Moravia fino ai nostri giorni. Il terzo tomo del titolo *Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen* (1967) contiene 22 conferenze riguardanti la storia ecclesiastica della stessa area. Il quarto tomo è dedicato più esplicitamente alle questioni cirillometodiane, alla filologia e antichità slave: *Cyrillo-Methodianische Fragen, Slavische Philologie und Altertumskunde* (1968) e contiene il testo di 23 conferenze. Come si vede, nel suo insieme, l'opera ci presenta dei materiali di notevole mole (708 pagine).

I contributi sono di diversa ampiezza e di diverso valore scientifico. Parecchi di essi presentano materiali del tutto nuovi o comunque tali da far progredire le nostre conoscenze sui campi discussi. Altri contributi invece si limitano a presentare sinteticamente cose conosciute. Qui ci interessiamo specialmente dei contributi riguardanti l'epoca cirillometodiana. Di speciale menzione sono degne le conferenze di J. Poulík e A. Točík, i quali hanno presentato i risultati degli scavi archeologici nel territorio dell'antica Grande Moravia, e cioè nella valle del fiume Morava e nella regione di Nitra. Questi scavi hanno gettato una luce nuova sulle condizioni economiche, culturali e religiose presso gli Slavi abitanti intorno al medio Danubio. Di grandissima importanza sono le scoperte di parecchie chiese, alcune

delle quali fondate dai missionari germanici prima dell'arrivo dei SS. Cirillo e Metodio. La conferenza di A. Točík sugli scavi in Nitra presenta parecchie ipotesi e problemi, alcuni dei quali furono già risolti negli anni seguenti. Ne ha dato il resoconto l'archeologo B. Chropovský in un seguente Congresso a Salisburgo nell'anno 1967.

I problemi connessi coll'origine e lo sviluppo del rito romano-slavo o glagolitico attirarono l'interesse di parecchi studiosi. Fra di essi rileviamo la conferenza di K. Gamber che studia quale sia il prototipo latino di pochi frammenti di un Sacramentario glagolitico noto sotto il nome di « *Fogli di Vienna* ». In questo egli si riallaccia a un suo studio precedente (*Das glagoltische Sakramentar der Slavenapostel Cyril und Method und seine lateinische Vorlage*: Ostkirchliche Studien VI (1957) 165-173). In questi due studi egli contesta le conclusioni di C. Mohlberg e propone l'ipotesi che il prototipo fosse un sacramentario originario di Aquileia-Salisburgo. — Il prof. T. Lehr-Splawiński ritorna alla questione dell'estensione del rito romano-slavo in Polonia. Egli, riferendosi ad alcuni suoi studi precedenti, contesta le conclusioni di H. Paszkiewicz e K. Lanckorońska, pur riconoscendo i pregi dell'opera specialmente di quest'ultima (*Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland* (OCA, 161, Roma 1961).

In genere, i tre volumi di contributi sono molto utili sia agli studiosi delle questioni strettamente cirillometodiane, sia agli studiosi di slavistica in genere.

M. Lacko S. J.

A. Fliche-Ch. Thouzellier-Y. Azaïs, *La Cristianità romana* (1198-1274) [= *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, cominciata sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin..., Vol. X], ediz. ital. a cura di Mariano da Alatri, vers. di Eugenio da Veroli, Editrice S.A.I.E., Torino 1968, pp. 760.

Il periodo storico di cui si occupa il volume — dall'elezione di Innocenzo III al II Concilio di Lione — abbraccia appena la vita media di un uomo sano: 76 anni. Eppure esso è uno dei periodi più grandi della storia ecclesiastica sia per il numero e la statura spesso gigantesca dei suoi protagonisti sia per il fervore di vita morale ed intellettuale che allora anima la Cristianità intera sboccando, non di rado, in avvenimenti decisivi.

Si pensi che si tratta dell'epoca in cui furono papi uomini come Innocenzo III, Gregorio IX e Innocenzo IV; imperatori e re come Federico II, Manfredi, S. Luigi IX, Carlo d'Angiò e Michele VIII Paleologo; l'epoca che vide Santi fondatori di nuovi ordini religiosi come S. Francesco d'Assisi e Domenico Guzman, filosofi e teologi come S. Bonaventura e S. Tommaso d'Aquino; l'epoca che vede scienziati come S. Alberto Magno e tutta una fioritura artistica rappresentata specialmente dalle numerose cattedrali gotiche d'Oltralpe. È notorio infine che questo periodo coincide col tempo di massimo splendore delle risorte Università e della scolastica medievale, in cui

venne completata una « visione » tipicamente cristiana della vita, che, pochi decenni dopo, avrebbe trovato il suo massimo poeta in Dante Alighieri.

Non fu certo un'epoca senza ombre né macchie. Non mancarono correnti ereticali che lacerarono la Chiesa, malgrado le repressioni talora cruente, come fu il caso degli Albigesi; non mancarono soprattutto contrasti e odi politici — in parte ereditati dai tempi anteriori — che continuarono a dilaniare la Cristianità sul piano internazionale, nazionale e comunale: si pensi alle lotte tra Papato e Impero o fra Guelfi e Ghibellini, alle guerre tra Francia e Inghilterra, fra i vari pretendenti al trono imperiale di Germania, fra Genova e Pisa, fra Genova e Venezia... A tali fattori di dissoluzione si aggiungono certi fatti dalle conseguenze gravissime, come la frantumazione dell'Impero bizantino ad opera della Quarta Crociata, l'abbandono progressivo delle conquiste crociate in Terra Santa, i sempre crescenti patteggiamenti col nemico comune, i Musulmani, per la salvaguardia di interessi particolari, ecc.; come se ciò non bastasse, in quel periodo si nota già la tendenza a subordinare gli ideali religiosi ai propri interessi politici od economici o nazionali, e gli stessi papi spesso impiegano troppe energie per riconquistare e mantenere il dominio dello Stato Pontificio, senza del quale, d'altra parte, non avrebbero potuto assicurare la propria indipendenza spirituale e religiosa. Fatto sta che le loro giustificate fatiche di Sovrani li inceppavano rispetto a vari problemi che dovevano affrontare da Pontefici: la riconquista della Terra Santa, l'unione con le Chiese d'Oriente, la riforma interna della Chiesa. Nonostanti tutti gli sforzi diplomatici, politici, militari, economici, ecc., compiuti per la soluzione di tali problemi — soprattutto nei concili del Laterano e di Lione — i risultati furono scadenti o nulli, sebbene le cause vadano cercate anche al di fuori della politica dei singoli papi. In ogni caso, il nostro periodo segnò l'apogeo dell'autorità dei papi sul mondo cristiano d'Occidente, e ci fu un momento (luglio del 1274) in cui ci si poteva illudere che tale autorità si fosse estesa anche nella Cristianità d'Oriente. Tra i fatti che non davano illusioni, bisogna ricordarne uno negativo e uno positivo: l'insorgere di una vita paganeggiante verso la metà del sec. XIII e l'evangelizzazione della Prussia e dei Paesi Baltici. Un'epoca così ricca e controversa non si riassume facilmente in un'opera divulgativa, sia pure ad alto livello. Si corre il pericolo d'essere incompleti, imprecisi, vaghi e, magari, tendenziosi pur non volendolo. Gli Autori del volume hanno fatto di tutto — e con notevole successo — per sfuggire a tale pericolo. Anzi le pagine dedicate dal Fliche ad Innocenzo III (pp. 17-277) sono, a nostro modesto parere, tra le più dense, aggiornate e serene che si possano oggi leggere sul grande Papa, dopo gli studi non solo di A. Luchaire, J. Haller, W. Meyer, ecc., ma anche di F. Kempf, M. Maccarrone, ecc.

Il lettore apprezzerà in modo speciale la citazione *in extenso* di tratti notevoli delle fonti, molto più illuminanti di qualsiasi interpretazione.

Come gli altri volumi della stessa collana, anche questo si avvantaggia sull'originale francese per l'aggiornamento delle note bibliografiche, la ripulitura del linguaggio, le appendici complementari (notevoli in questo caso: pp. 659-694) e l'indice analitico. Per accrescere tali vantaggi facciamo le osservazioni seguenti.

A p. 30 bisognerebbe dire che Enrico VI morì a Messina il 28 settembre, e non il 28 « novembre », 1197.

A p. 648 si parla prima delle resistenze antinunionistiche del patriarca di Costantinopoli, Giuseppe I, e poi, subito dopo, si fa sapere al lettore che uno dei tre ambasciatori spediti da Michele VIII Paleologo a Lione nel 1274 era Germano, « patriarca di Costantinopoli »; per maggior chiarezza sarebbe meglio dire « ex-patriarca di Costantinopoli », infatti Germano III ricoprì la carica negli anni 1265-67, e nel 1274 la ricopriva ancora il suddetto Giuseppe, che mesi dopo si dimise per non aver accettato l'unione con Roma.

Nella stessa pagina 648 si legge che il 29 giugno del 1274, durante la solenne Messa papale nella chiesa di S. Giovanni Battista di Lione, prima fu cantato il *Credo* in latino e poi « in greco dal patriarca di Costantinopoli e dagli altri prelati che parlavano detta lingua. Essi ripeterono per tre volte il *Filioque*, ad eccezione del metropolita di Nicea che restò in silenzio », Questa ricostruzione dell'episodio non è più ammissibile, anche se sia molto vecchia e veneranda. La sua origine si deve alla *Brevis nota eorum, quae in secundo Concilio Lugdunensi generali acta sunt*, edita a più riprese ed accolta pure dal Mansi (*Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio*... t. XXIV, coll. 61-68). Ora, dal 1965, grazie alle ricerche accanite e fortunate del P. A. Franchi, possediamo un'edizione molto migliore e veramente critica di tale documento, nella quale l'A. ha mostrato le corruzioni e le omissioni incredibili di cui formicolano le edizioni precedenti, fondate su una tradizione mss difettosa. Una di tali corruzioni ha fatto nascere l'interpretazione secondo cui il metropolita di Nicea, arrivato al *Filioque*, sarebbe rimasto a bocca chiusa. Il testo ricostruito criticamente esclude tale interpretazione (cfr. A. Franchi, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis*, Roma 1965, p. 83, rr. 199-207; pp. 91 s., rr. 296-301).

Riguardo alla traduzione non possiamo non riconoscerne la chiarezza, la scorrevolezza moderna e la correttezza; perciò ci ha fatto meraviglia quando ci siamo imbattuti inqualche crudo francesismo, come ad es.: « ma si deve *rimarcare* che » (p. 51), « la crociata *debuttava* con » (p. 85), ecc.

C. Capizzi S.J.

Steph. D. Imellos, *Ἡ περὶ πειρατῶν λαϊκὴ παράδοσις*. (= Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Φιλεκπαιδευτικῆς Ἑταιρείας, 52.), Pan. Drouka-Nik. Konsoula, Athen 1968. 165 S.

Mit dieser Buchbesprechung habe ich die Freude, eine Arbeit anzeigen zu dürfen, die in ihrer Anlage vorzüglich durchgeführt ist. Es handelt sich um die Dissertation eines Mitar-

beiters des Volks- kundearchivs der Akademie der Wissenschaften von Athen.

Nach mehreren Jahren Tätigkeit im Volkskundearchiv ist es dem Verfasser gelungen, das bekannte Material über dieses Thema zu bearbeiten und darüber hinaus auch bisher unerforschtes zu sammeln. So konnte diese gut fundierte und übersichtlich gegliederte Arbeit entstehen. Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, daß der Verf. die notwendige philologische Sorgfalt bei der Untersuchung angewandt hat.

Die Seeräuberei war schon im Altertum bekannt und um diese Zeit eine Kriegsform. Danach entwickelte sie sich zu illegaler Räuberei. Während der byzantinischen Zeit war sie sogar der kaiserlichen Flotte gefährlich. Piraterie wurde nicht nur im Mittelmeer, sondern auch außerhalb dieses Raumes betrieben.

Der Verfasser beschränkt seine Untersuchung jedoch auf die Seeräuberei im griechischen Raum und auf die Zeit 1453 bis 1821. Er stützt sich dabei auf die Volkstradition, die bis heute die Erinnerung an die Piraten und den Schaden, den sie angerichtet haben, in Liedern, Gedichten und Erzählungen wach gehalten hat.

Die Publikation ist gegliedert in ein relativ langes Vorwort und zwei große Kapitel. Im Vorwort versucht Imellos ein Bild über die Seeräuberei im Altertum und Mittelalter zu geben. Im ersten Kapitel berichtet er von der Piraterie wie die volkstümlichen Erzählungen und Gedichte sie überliefert haben. Der Verf. untersucht die historische, hagiologische, mythische, ätiologische und jede andere Art von Tradition. Im zweiten Kapitel berichtet Imellos über die Taten der Seeräuber, wie sie in den Volksgesänge festgehalten sind. Ein Schlußergebnis, ein Quellenverzeichnis, ein Namen- und Sachregister sowie eine Inhaltsangabe beschließen das Buch.

Köln T. N. VLACHOS

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Vol. VI (XII), Fasc. 1-4. *Miscellanea in honorem S. Josaphat.* Romae 1967, pp. xvi+608+5 plates. PP. Basiliani, Roma, via S. Giosafat 8, (Aventino).

The energetic center of the Ukrainian Basilians in Rome has produced a memorial volume to commemorate the hundredth anniversary of the canonization of St. Josaphat, Archbishop of Polotsk and Martyr.

The volume opens — after some preliminary notes — with a brief outline of the history of the beatification and canonization of the Martyr. This is written by Fr. Athanasius Welykyj, who has won considerable renown by publishing several volumes of documents from the Roman archives. From the pen of the same author derive three other articles. In the first are collected the reports and editorial comments of the Roman press in the canonization year 1867. On pp. 384-440 he reprints all texts for the feast of St. Josaphat that

have been inserted into Latin breviaries and missals at different periods. His third article traces a dramatic pilgrimage of the body of the Martyr from the banks of Dvina in 1623 to its final resting place in the Vatican basilica in 1963. This is not a coherent narrative but is series of extracts from the most recondite sources; most are reprints, but a few are published for the first time.

Another series of articles is by another member of the Basilian center in Rome, Fr. Michael Wawryk. Two of his articles cover liturgical problems with which the author is particularly familiar: the history of the feast of St. Josaphat in the Ruthenian Church and the ceremony of taking the habit and of profession in the order to which Josaphat belonged and to whose restoration he greatly contributed. Many will greet with particular interest the third article in which the author with great heuristic talent has gathered and recorded what has been done in regard to the cult of St. Josaphat from 1922 to 1967. This article is a continuation of a similar one, published by Joseph Botsjan, Bishop of Lutsk in *Niva* in 1922 and 1923 and which is reprinted in the present volume. These two articles overshadow other bibliographical efforts in the volume.

Only a few contributions illustrate some particular aspects of the life of the Martyr. I. Nazarko OSBM draws a portrait of two Jesuits and a Basilian who acted as confessors of the Saint. I. Patrylo OSBM sets the elevation of Josaphat to the see of Polotsk against its historical background.

More than the *vita*, it is the *gloria posthuma* that has attracted the attention of contributors. J. Krajcar S.J. presents from the Roman archives of the Society of Jesus some examples of the devotion that the Jesuits of the Lithuanian province cherished for their saintly compatriot. B. Balyk OSBM, sketching the vicissitudes of the *omophorion* and *epimanikia* once worn by St. Josaphat and kept for a long time in the Franciscan monastery in Peremyšl, traces the history of the cult of St. Josaphat in that entire region.

In 1867 it was due above all to the Basilians of Grottaferrata that the canonization process was brought to a happy end. P. Pavlyk OSBM delineates the life of the main postulator for canonization a monk of Grottaferrata, later Archbishop of Gaeta, Nicholas Contieri. Interesting details on the solemnity are published from the diary of Fr. A. Rochi.

A. Fediuk resolves the controversy about the authorship of a poetical composition '*Josaphatis*' published in 1628. The book is to be ascribed to the Basilian J. Isakovyč, not to the Jesuit N. Kmicic, as has been done by some bibliographers. Fediuk's study is based on the copy of 1637 found in the Vatican library, *St.Barb.*, but the National library of *Vittorio Emmanuele* possesses the very first edition of the same book (Sign. 34.4.B.16.4). There is no possibility of challenging the results of Fediuk's inquiry. It could be noted, however, that some of the author's statements can be confirmed by internal evidence. Isakovyč gives sometimes details that imply a familiarity

with historical sources that were not everywhere at hand, e.g. details concerning the metropolitans of Kiev, that are found in book II (section *Fasti Pontificum Kioviensium*). These sources were certainly kept in the monastery of the Most Holy Trinity, and collation with Kreuza's *Oborona Unii* would have thrown more light on the problem.

Josaphatis is a typical baroque production. The use of classical and rennaissance phraseology in describing Vitebsk, Polotsk and the surrounding countryside strikes one as a bit bizarre, even though it is not without a touch of charm. The application of the same devices or images derived from the era to the Saint and other persons, however, entails serious consequences. This truly Slavic *Vladyka* (cf. the appropriate remarks by Fr. T. Špidlík S.J. in the essay: *Giosafat – uno Svjatitel' ideale* in the present volume) is turned into a magnanimous baroque hero covered with a heavy baroque garb, that he will wear for centuries to come. Such a portrait of Josaphat is reflected even in the official documents and in the canonization picture reproduced in our volume. (Cf. also the reproduction of the statue of St. Josaphat in Grottaferrata).

This remark is not a reproach. Any generation have the right to give their saints something of their own image. But ours is a quest for the real face of St. Josaphat.

J. Krajcar S.J.

J. M. Fiey, O.P., *Assyrie Chrétienne*, Volume III (= *Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*, Série III: *Orient Chrétien*, Tome XLII) Dar El-Machreq Éditeurs (Imprimerie Catholique), Beyrouth 1968, 316 S., zwei Karten.

Das vorliegende Buch ist der dritte Teil einer Sammlung, in der sich der Autor die Erforschung der Geschichte und der kirchlichen und monastischen Geographie des Iraq zum Ziel gesetzt hat. Seine Absicht ist es jedoch nicht, eine zusammenhängende Geschichte der ostsyrischen Kirche zu schreiben, er will vielmehr für eine solche Geschichte die nötigen Koordinaten liefern, ohne die sie nicht geschrieben werden kann.

In den beiden ersten Bänden behandelte der V. die nördlichen Regionen des Iraq. Der dritte Band ist den mehr südlichen Gegenden gewidmet: Bêṯ Garmaï, Bêṯ Aramāyê und Maišān.

Bêṯ Garmaï ist das Gebiet östlich des mittleren Tigris, das von den Garamaïten bewohnt war, einem nicht identifizierten Volksstamm, vielleicht persischen Ursprungs, der zu Beginn unserer Ära aramäisch sprach. Es ist schwer zu sagen, ob diese Garamaïten damals noch die Mehrheit der Bevölkerung dieser Gegend ausmachten.

Im 1. Abschnitt gibt der Verfasser einen geschichtlichen Über-

blick, in dem er besonders die Tatsache hervorhebt, dass die Annahme des Nestorianismus gegen Ende des 5. Jahrhunderts nicht widerspruchslos geschah und dass der Monophysitismus nie ausgerottet wurde, dass er vielmehr zur Zeit der Siege des Heraklios über die Perser aufs neue sein Haupt erhob. — Der Metropolitansitz der Gegend war bis zur 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts Karka (das heutige Kerkuk), später Dāquqā. In den folgenden Abschnitten werden im einzelnen die östliche, nördliche und westliche Zone des Gebiets beschrieben. Ein eigener Abschnitt ist den « verschwundenen Diözesen » gewidmet, deren Lage bis heute nicht identifiziert werden konnte.

Das 2. Kapitel beschreibt Bét Aramāyé, das Land der Aramäer, das die Metropolie des Katholikos oder Patriarchen war, der seinen Sitz in Seleukia-Ktesiphon, später in Bagdad hatte. Der erste Abschnitt behandelt die « persischen Diözesen », d.h. die Diözesen, die zur Zeit der Sassaniden vor der arabischen Invasion gegründet wurden. Die « arabischen Diözesen », denen der zweite Abschnitt gewidmet ist, entwickelten sich zur Zeit der arabischen Herrschaft.

Das 3. Kapitel befasst sich mit dem « Maišān » genannten Gebiet. Das ist der äusserste Süden des heutigen Iraq. Ursprünglich war dies ein kleines unabhängiges Königreich, das Mésène genannt wurde. Der Sitz des Metropoliten war Prāṯ Maišān, später Baṣra.

Der Autor hat in seinem Buch mit unglaublicher Geduld und Akribie eine Fülle von Einzelheiten gesammelt über Personen, Örtlichkeiten und Gebäude, die in der Geschichte der ostsyrischen Kirche eine Rolle spielen. Das Buch ist nicht zum Lesen in einem Zug bestimmt, sondern zum Konsultieren. Es will den historisch-geographischen Rahmen aufhellen, in dem sich das Leben der Kirche im Iraq abgespielt hat. Das kann den Geschichtsschreibern der orientalischen Kirche und ihrer Literatur helfen, die Personen, über die sie zu handeln haben, genauer als bisher in ihre räumliche und zeitliche Umwelt hineinzustellen.

Der V. ist sich sehr wohl bewusst, dass ihm dies trotz aller Mühe nur in beschränktem Ausmass gelingen konnte. Er schreibt selbst (S. 144): « C'est toujours avec un sentiment de frustration que l'on clôture un chapitre de l'histoire de l'Église syrienne orientale. La plupart du temps on a pu mettre des personnages, des localités et des bâtiments à peu près en place dans le temps et dans l'espace, mais il est rare qu'on ait pu donner aux lieux et aux hommes une personnalité. Le résultat de notre travail est un peu comme ces portails reconstitués par les archéologues à partir des débris, et ou la plupart des statues sont décapitées. C'est à peine si, de cette galerie de fantômes, se détachent quelques individualités mieux précisés ».

Trotzdem, die ungeheure Mühe des V. wurde ohne Zweifel nicht umsonst aufgewandt. Der Autor hat mit seinem Buch ein Werk geschaffen, das für jeden, der sich mit der Geschichte der ostsyrischen Kirche befassen will, unentbehrlich ist.

W. de Vries S.J.

COSMAS Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, Tome I (livres I-IV) Ausg. von Wanda WOLSKA-CONUS (= Sources chrétiennes nº 141). Les éditions du Cerf, Paris 1968, 570 S., 58 Zeichnungen.

Die Sammlung « Sources chrétiennes » wird durch diese neue Ausgabe und Übersetzung der Christlichen Topographie des Cosmas Indicopleustes wirklich bereichert. Das Werk eines anonymen nestorianischen Christen, der in Alexandrien lebte und erst vom 11. Jahrhundert an « Cosmas der Indienfahrer » genannt wurde, ist eines der aufschlussreichsten literarischen Monumente der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Es gibt uns einen Einblick in die geistige Auseinandersetzung zwischen der traditionellen orientalischen Weltauffassung und der sich entwickelnden christlichen Wissenschaft, die sich auf die heidnische Philosophie und Kosmographie stützte und damals in Johannes Philoponos in Ägypten ihren hervorragendsten Vertreter hatte.

Die « Christliche Topographie » des Cosmas ist nicht etwa ein aufgrund dessen ausgedehnten Reisen geschriebenes Handbuch der Geographie, sondern eine Beschreibung des kosmischen Raumes entsprechend der Eschatologie der christlichen Gruppe, der Cosmas angehörte. Geographische Ausführungen sind nur gelegentlich zur Illustration eingestreut. Der « Indienfahrer » ist tatsächlich selbst nie in Indien gewesen. Was er über dieses Land berichtet, weiss er nur vom Hörensagen.

Cosmas stellt sich das Universum als einen ungeheuren Würfel vor, der in zwei Räume zerfällt: einen unteren irdischen und einen oberen himmlischen. Der untere Raum ist der unserer gegenwärtigen Lebensbedingungen, in denen wir uns vervollkommnen sollen. Der obere Raum der Unsterblichkeit und der vollkommenen Erkenntnis ist das Ziel, dem wir zustreben. Christus ist gekommen, um die Menschheit aus dem niederen Raum in den höheren zu führen. Seine Menschheit, die durch die Auferstehung unsterblich und unveränderlich geworden ist, garantiert allen Menschen die gleiche Verwandlung.

« Christlich » heisst die Topographie des Cosmas, weil sie sich gegen die heidnische Vorstellung der Welt als Kugel, gegen die heidnische Philosophie und Kosmographie wendet und gegen die « falschen Christen », die diese heidnischen Vorstellungen übernommen haben. Cosmas will seine Thesen aus der Hl. Schrift und aus den Vätern begründen.

Die Herausgeberin, Frau Wanda Wolska-Conus ist für das schwierige Unternehmen hervorragend qualifiziert. Sie hat ihre Kompetenz in der Sache nachgewiesen durch ihre an der Sorbonne im Jahre 1959 vorgelegte Doktorarbeit über die « Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes » Die Ausgabe stützt sich auf eine völlig neue Kollationierung der drei uns erhaltenen Handschriften. Sie ist wesentlich besser als die von Migne in der Patrologia Graeca wiedergegebene Ausgabe von Montfaucon, die sich auf das schlechteste der drei Ma-

nuskripte stützt. Auch die Ausgabe von Winstedt (Cambridge 1909) ist durch Wolska-Conus in vielem verbessert worden.

Die neue französische Übersetzung ist mit grösster Sorgfalt gearbeitet. Die lateinische Übersetzung des schlechten Textes von Montfaucon und auch die 1897 in London herausgekommene wenig theologische Übersetzung von McCrindle sind damit überholt.

Besonderes Interesse verdienen die zahlreichen Miniaturen, mit denen Cosmas sein Werk illustrierte und die durch Wolska-Conus in ganz neuer Weise untersucht und kommentiert worden sind.

Eine ausführliche Einleitung bringt uns den Autor und sein Werk nahe. Eine eingehende Bibliographie erleichtert die weitere Orientierung über den mit der Topographie gegebenen Problemkreis. Zahlreiche Anmerkungen führen in die manchmal uns sehr fremdartigen Gedankengänge des « Indienfahrers » ein.

Der erste vorliegende Band enthält die Bücher 1-4 der Topographie. Zwei weitere Bände mit den Büchern 5-12 sollen binnen kurzem folgen.

W. de Vries S.J.

E. I. Καρπάθιος, *Ἐκκλησία ΚΩ Δωδεκανήσου*, Τομ. I, βιβλ. I, Ὁδὸς Σοφίας Σλῆμαν 30, Ἀθῆναι 1968, pp. 564.

È il primo libro del primo tomo di un'opera voluminosa dedicata alla Chiesa dell'isola di Cos, nel Dodecanneso. Risulta di sei lunghi capitoli, suddivisi in paragrafi. Il primo capitolo offre uno sguardo panoramico delle vicende politiche dell'Isola dall'epoca preistorica fino ad oggi. Gli altri cinque tentano una ricostruzione organica della storia del Cristianesimo in Cos, partendo dalla sua introduzione fino al 1947. Essi permettono di seguire passo passo la nascita e lo sviluppo della Chiesa antica, medievale e moderna nell'Isola, che passa, da sede vescovile, a sede arcivescovile e infine a metropolia. Tali vicende religiose sono inquadrate, naturalmente, nel contesto di quelle politiche: dominio romano, dominio bizantino, dominio dei Cavalieri di Gerusalemme, dominio turco, dominio italiano, occupazione tedesca e inglese, riunione con la Grecia.

Forse il pregio maggiore del volume sta nella ricchezza dei documenti utilizzati dall'A. o, magari, riprodotti *in extenso*. La dignità e l'ufficio derivanti all'A. dal suo titolo di Metropolita di Mesembria l'hanno messo in grado di superare le difficoltà che altrimenti si sarebbero frapposte alla raccolta e alla elaborazione del materiale, che è abbondante e spesso di prima mano e inedito.

Sul valore scientifico della ricostruzione storica presentata dall'A. si pronunzieranno gli specialisti. Noi rileviamo che tante sue pagine sono permeate di un troppo scoperto risentimento patriottico, che si traduce in espressioni ingenuamente polemiche sia sul piano civile che su quello religioso. Sarebbe stata utile anche una maggior cura tipografica in una opera dalle finalità scientifiche come questa;

si veda, ad esempio, il massacro ortografico subìto da due documenti italiani, riprodotti nell'originale a pp. 77 s.

Nondimeno, l'opera ci sembra altamente meritoria, e la ricchezza delle fonti utilizzate, citate o trascritte rendono il libro, se non definitivo, certamente utile.

C. CAPIZZI S.J.

Byzantina

Donald M. NICOL, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study* (= *Dumbarton Oaks Studies*, XI), Dumbarton Oaks 1968, pp. XLIV+265; 15 illustr. f.t. e 2 tavv. con alberi genealogici.

Questo undicesimo volume della collana di *Studi* della « Dumbarton Oaks » rappresenta un passo decisivo verso la conoscenza di una delle famiglie più importanti dell'Impero bizantino seriore, i Cantacuzeni. Su questa famiglia imparentata con le famiglie imperiali dei Ducas, dei Comneni, degli Angeli e dei Paleologi, non mancavano ricerche particolari e nemmeno tentativi di studi complessivi. L'A., nella prefazione e nella bibliografia (pp. V-XLIII), ne offre una rassegna esauriente, nella quale mette pure in evidenza i limiti sia delle pagine classiche dedicate dal Du Cange ai Cantacuzeni nelle sue *Familiae Augustae Byzantinae*, sia di quelle più moderne e scaltrite di studiosi come il rumeno I. C. Filitti.

Trattandosi di una materia tanto vasta e dispersa nella produzione, per lo più letteraria, di oltre quattro secoli, all'esposizione dell'A. si frapponevano vari ostacoli. Egli li ha superati imbroccando la via più elementare che, nel nostro caso, pare la più logica: studiare i numerosi personaggi della grande famiglia a uno a uno ordinandone le singole biografie in successione cronologica. Ne è risultata una galleria di ritratti, che talvolta si trasforma in una loggia di busti più o meno mutili. Colpa, naturalmente, non dell'A., ma o del materiale o dello stato presente delle ricerche.

Nel ricostruire la fisionomia storica di ben 102 uomini e donne della famiglia dei Cantacuzeni (tralasciando la breve appendice dedicata a 12 membri della famiglia Phakrases), il Nicol ha profuso tesori di erudizione e di... pazienza. Basta leggere uno qualsiasi dei suoi medaglioni per accorgersi della diligenza meticolosa con cui egli documenta ogni affermazione ed ogni ipotesi. Non è facile vedergli tralasciare una pubblicazione moderna che sia comunque utile alle sue ricerche o all'orientamento del lettore. Più difficile ancora è sorprendere il Nicol in peccati di omissione nell'uso delle fonti, piuttosto scarse fino al tramonto del sec. XIII, ma abbondanti da allora in poi. Solo chi ha esperienza personale in lavori di questo genere saprà apprezzare giustamente le fatiche a cui egli si è sobbarcato per racimolare, ordinare ed elaborare storicamente tante notizie su tanti

personaggi diversi, desunte da una quantità enorme di fonti narrative, di encomi e panegirici, di collezioni epigrafiche, diplomatiche e numismatiche. È chiaro che le sue ricerche sono state più penose quando ha dovuto spigolare singole notizie o semplici allusioni da fonti pubblicate — come succede spesso nella bizantinistica — frammentariamente in articoli di periodici o di libri occasionati da giubilei e congressi. Nessuna meraviglia, dunque, se qua e là il Nicol non si sarà accorto di qualche pubblicazione pertinente al suo tema; ci sembra il caso, questo, del magnifico studio sull'epistolario del patriarca Gregorio di Cipro, dovuto a William Lameere (*La tradition manuscrite de la correspondance de G. de Chypre*, Bruxelles-Rome 1937), che, secondo noi, avrebbe potuto trovar posto nella nota 12 di p. 18. Osserveremo intanto di passaggio che il Nicol cita spesso brani notevoli dei documenti greci e latini nell'originale, sicché il lettore può valutarne tanto la forza probativa quanto l'eventuale difficoltà interpretativa. Noteremo anche, ad utilità specialmente dei cultori di storia bizantina, che il personaggio più ampiamente trattato è naturalmente l'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, senza dubbio l'uomo più illustre della grande famiglia. Sulla base dei dati deducibili dalla famosa *Storia* dello stesso Giovanni Cantacuzeno e da altre fonti, il Nicol ne traccia una biografia sobria, ma densa ed altamente attendibile (pp. 35-103). Un giudizio analogo può darsi delle pagine, molto meno numerose ma dello stesso livello scientifico, dedicate ai due figli di Giovanni VI: il successore al trono imperiale, Matteo Asen (pp. 108-122), e il despota Manuele (pp. 122-129).

Le pagine consacrate a questi ed a vari altri loro ascendenti e discendenti o collaterali permettono di farsi un'idea della parte avuta dai Cantacuzeni nella storia di Bisanzio e, di riflesso, in quella dei Balcani e dell'Europa in genere. L'accuratezza e la serenità scientifica del Nicol contribuiscono a rettificare tanti particolari storici dei secoli XII-XV e stimolano a ricerche ulteriori. Ma oltre a ciò, questo libro ha un pregio da rilevare esplicitamente: la solidità scientifica, la ricchezza eccezionale dei dati raccolti, la comodità degli indici e delle tavole genealogiche e, infine, le 15 figure fuori testo ne fanno un'opera di facile e sicura consultazione — indispensabile per chi si occupi dell'Impero bizantino in epoca comneno-paleologica.

C. Capizzi S.J.

Herbert Hunger, *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia: Einleitung, Text und Übersetzung* (= *Byzantina Vindobonensia, III*), Verlag H. Böhlaus Nachf., Graz-Wien-Köln 1968, pp. 134, con 2 tavv. f.t.

Il titolo farebbe pensare a uno studio su un genere letterario bizantino poco noto. Ma il volume, nonostante la sua mole modesta, contiene anche ciò che viene indicato esplicitamente dal sottotitolo nel frontespizio interno: la *Catomyomachia* di Teodoro Prodromo,

la quale, sia nel titolo che nella struttura complessiva, richiama il noto poemetto pseudo-omerico della *Batrachomyomachia*. Il prof. Hunger, dell'operetta prodromiana, presenta la prima traduzione tedesca e una nuova edizione critica.

L'idea di questo lavoro all'illustre Bizantinista di Vienna si affacciò anni fa, proprio mentre andava facendo una traduzione tedesca della *Catomyomachia*, « prodotto singolare della letteratura mediobizantina » (p. 9). Alla sua sensibilità di filologo e alla sua erudizione di codicologo non poteva sfuggire il fatto che l'edizione migliore dell'operetta, quella di Rudolf Hercher (*Theodori Prodromi Catomyomachia*, Lipsiae 1873), si fondava su tre codici soltanto, mentre oggi se ne conoscono non meno di venti. Francava dunque la spesa per affrontare le fatiche necessarie per un'edizione critica più aggiornata; tanto più che la traduzione tedesca che l'avrebbe accompagnata sarebbe stata la prima: il noto bibliografo italiano G. Fumagalli in un saggio del 1889 aveva potuto segnalare, fra il sec. XVI e il sec. XIX, ben 32 edizioni della *Catomyomachia*, ma soltanto due traduzioni latine e una italiana (p. 17). Solo recentemente se n'è aggiunta una in neogreco, dovuta a P. Markakis, preceduta, nel 1932, a quanto pare, da un'altra, dovuta ad A. Kasdagles (p. 17, con la nota 10).

Chi conosce le altre pubblicazioni dell'A. non dura fatica a supporre che questo compito non poteva cadere in mani migliori. Tutto il volume conferma tale supposizione. Esso è un esempio di ciò che, in sede di bizantinistica, possa ricavarsi dallo studio di un modesto monumento letterario quando la sensibilità filologica, l'erudizione storico-letteraria e il buon gusto si danno la mano.

L'Introduzione infatti offre una visione panoramica non solo sui problemi di critica testuale imposti dalla tradizione mss. della *Catomyomachia*, ma di vari altri problemi connessi sia col nome dell'autore e il titolo dell'opera, sia con la metrica adottata nel poemetto, sia con la lingua, sia, infine, con lo spirito tragicomico che lo pervade. Ci contenteremo di qualche accenno.

Mentre lo Hercher aveva attribuito la *Catomyomachia* al Prodromo giustificandola con la testimonianza del *Marcianus gr.* 524, f. 5r — unico ms. che indichi l'autore del poemetto —, il Prof. Hunger rafforza tale argomento con una serie di paralleli linguistici fra la *Catomyomachia* ed altre opere del Prodromo. Non solo. Lo Hercher credeva che il titolo tradizionale da lui abbandonato, *Galeomyomachia*, fosse senza base nella tradizione mss. e che fosse stato inventato da Aristobulo Apostolis che curò l'*editio princeps* verso il 1495-98; il Prof. Hunger dimostra invece che ben 11 mss. presentano quel titolo, ma dimostra anche come a tale titolo si sia giunti sostituendo il termine κάτα, κάτης, ἡ (testimoniato dai mss. più antichi e spesso migliori) col termine γαλῆ, γαλῆς, ἡ (pp. 25-29). L'analisi della metrica della *Catomyomachia* (384 dodecasillabi bizantini o trimetri giambici) porge il destro al Prof. Hunger di tutta una serie di osservazioni acute sulla storia della metrica greca in epoca bizantina, dove egli accetta

o respinge note tesi del Maas e di I. Hilberg e dove rileva, fra l'altro, che tante apparenti infrazioni del Prodromo contro le norme prosodiche non sono altro che errori di copisti (pp. 30-39).

La lingua della *Catomyomachia* è desunta non solo dalla *Batrachomyomachia*, ma anche dall'*Iliade* (soprattutto dal libro V°) e da alcune tragedie di Eschilo, Euripide e Sofocle. L'analisi lessicale e fraseologica fa scoprire una gran quantità di calchi linguistici, usati dal Prodromo in modo consapevole e non meccanico: come voleva la rettorica dei suoi tempi, egli si cura di accompagnare la « mimesis » dei modelli antichi con la « variatio » personale (pp. 40-47). A paragone dell'influsso classico, l'influsso della cultura bizantina contemporanea è debole nella *Catomyomachia*, sebbene i paralleli linguistici col χριστὸς πάσχων siano tanti e tali, da far ritenere possibile al Prof. Hunger l'attribuzione di questo dramma al Prodromo (pp. 47-50).

Mediante lo studio artistico-letterario, egli dimostra che la *Catomyomachia* è modellata sulla tragedia antica. La struttura dei discorsi, dei dialoghi e dei cori, le scene, i personaggi, ecc., permettono di considerare quest'operetta « una tragedia greca *en miniature* » (p. 52). Essa, tuttavia, non può non essere considerata come una commedia. « L'effetto comico — scrive il Prof. Hunger — si fonda soprattutto sul fatto che azioni, discorsi ed atteggiamenti, che per il lettore delle tragedie antiche si riferiscono a dèi, eroi e potenti di questo mondo, nella *Catomyomachia* vengono attribuiti a quelle bestioline paurose che sono i topi » (p. 53). Non solo. I topi, pur parlando il linguaggio iperteso degli eroi tragici, sono consci d'esser senza coraggio e vili. Tutti gli dèi dell'Olimpo, poi, intervengono nella guerra di un gatto e di molti topi né più e né meno come ne *I Sette contro Tebe* e nell'*Edipo Tiranno*. Quindi è lecito parlare di una parodia della tragedia classica (pp. 53-55).

Ma il Prodromo non si proponeva un puro passatempo letterario. Il Prof. Hunger cerca di provare che questo poeta del sec. XII si proponeva soprattutto una satira politica contro la Bisanzio contemporanea. Per mezzo dei suoi personaggi-topi egli voleva flagellare specialmente la viltà timorosa e l'eroismo fasullo di certe classi bizantine. Tale carattere satirico e le coincidenze linguistiche della *Catomyomachia* col *Timarion* inducono il Prof. Hunger a ritenere possibile che l'autore di quest'ultima opera sia lo stesso Prodromo. A tale possibilità induce a credere anche l'analisi di un'operetta satirica, certamente del Prodromo, la Σχέδη τοῦ μυός. Questi tre scritti rivelano una tendenza sia del Prodromo che della letteratura mediobizantina, alla quale s'è prestata finora poca attenzione: parodiando testi venerandi per valore e per antichità far la satira del mondo bizantino circostante; il che significa « render attuale qua e là l'eredità della tradizione » (p. 65). È noto che in questo genere letterario il Prodromo fece scuola nei secoli seguenti.

L'Introduzione è conclusa da una ricerca di storia d'arte. A Pürgg nella Steiermark, un affresco del sec. XII nella cappella di S. Giovanni rappresenta una guerra di cinque gatti assalitori contro

sette topi arroccati in una specie di castello. Non è mancato chi ha voluto vedere un rapporto di dipendenza di questo affresco dalla *Catomyomachia* prodromiana. Il Prof. Hunger prova che un rapporto simile è molto improbabile, se non impossibile (pp. 66-70).

All'Introduzione segue la parte più importante — almeno sotto certi aspetti — del volume: l'edizione critica del testo greco e la traduzione tedesca della *Catomyomachia.* Qui più che mai ci dispiace di doverci limitare a un accenno vago. Dell'edizione ci limiteremo a notare che essa è stata eseguita sulla base di quasi venti mss., studiati direttamente o in microfilm con una competenza e diligenza esemplari (pp. 13-24). Della traduzione in sonanti decasillabi tedeschi osserveremo solo che l'aderenza al testo non impedisce una chiarezza cristallina alla versione, la quale, « salvo meliori judicio », ci pare di perfetto stampo germanico. In ogni caso bisogna riconoscere al Prof. Hunger una padronanza eccezionale delle due lingue.

C. Capizzi S.J.

Vita di S. Nicodemo di Kellarana a cura di Melina Arco Magrì (= Testi e Studi Bizantino-Neoellenici, collezione diretta da G. Schirò e G. Zoras, III), Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici - Università di Roma, Roma-Atene 1969, pp. 193.

L'Autrice, Assistente all'Università di Messina, s'è accollato coraggiosamente un compito molto arduo: fare l'edizione critica del *bios* di S. Nicodemo di Kellarana, incerta località calabrese compresa nella diocesi di Gerace. Il *bios*, giuntoci in un solo ms. — il *Messan. gr. 30*, copiato all'inizio del sec. XIV nel monastero di S. Salvatore a Messina — era già noto: se ne era servito già nel tardo sec. XVII un agiografo, Apollinare Agresta, e, recentemente, l'hanno variamente utilizzato studiosi come G. Rossi-Taibbi, S. Borsari, V. Saletta, B. Cappelli e A. Guillou. Mancava tuttavia uno studio esauriente e difettava un'edizione critica integrale. L'A., con questo volume, ci offre l'uno e l'altra.

Come ogni opera del genere, questa permette la divisione seguente: Parte introduttiva (che la nostra A. chiama « Prolegomeni »), Parte centrale (testo greco e versione italiana del *bios* con relativo commentario), Parte complementare (indici).

Nella Prima parte abbiamo i risultati delle ricerche dell'A. su 1) l'autore del *bios*; 2) la sua data di composizione; 3) la sua attendibilità storica; 4) la cronologia, la patria, l'ambiente storico-geografico in cui si inquadra la vita di S. Nicodemo di Kellarana. Di tali risultati, esposti con molta erudizione e diligenza, ci basterà qualche accenno. S. Nicodemo non visse fra il 900 e il 990, come sostenne fantasiosamente l'Agresta, seguito da altri fino al nostro secolo, ma nacque verso il 950/5 e morì poco dopo il 1020 (p. 46). L'autore del *bios* potrebbe essere identico al monaco Nilo, di cui possediamo il *bios* di S. Filareto il giovane, conservatoci ancora inedito nei tre codici *Mes-*

san. gr. 29 (ff. 3r-14r), *Panorm. II E 11* (ff. 220r-235v) — copia del precedente — e *Neapol.* II. A. 26. (ff. 329r-346v); le grandi differenze di forma e di contenuto fra le due opere agiografiche, si potrebbero spiegare con l'ipotesi che il *bios* di S. Nicodemo sia opera di Nilo ancora giovane e alle prime armi, mentre il *bios* di S. Filareto sia opera di Nilo già anziano e agiografo scaltrito (cfr. pp. 27-38). Il *bios* ci dice che la patria di S. Nicodemo fu Σικρός; una vecchia tradizione identifica tale località con l'odierna Cirò (Catanzaro), di cui S. Nicodemo è patrono; ma l'A., forte di argomenti etimologici, la identifica con la contrada attuale di Sigrà nei dintorni di Palmi (pp. 49-52).

Scorrendo il testo greco del *bios* e la traduzione italiana a fronte, si nota subito la diligenza e l'acribia filologica con cui l'A. ha affrontato le numerose e, spesso, gravi difficoltà paleografiche, lessicali, linguistiche e grammaticali. Il breve studio sul *Messan. gr. 30*, le note dell'apparato critico e il commentario a parte (pp. 139-151) ne sono una prova. Basti accennare alla sicurezza con cui vengono puntualmente documentati gli accenni scritturistici, illustrati i ricalchi patristici ed agiografici, chiarite ed analizzate le caratteristiche linguistiche e grammaticali. Superfluo dire che tale dominio dei mezzi di ricerca contribuisca non poco all'esattezza della traduzione italiana.

A proposito di quest'ultima sarebbe un prodigio se si potesse essere incondizionatamente d'accordo con l'A. Perciò nessuna meraviglia se qua e là ci si imbatta in traduzioni che lasciano perplessi. Ci spieghiamo con qualche esempio.

A p. 92, r. 40 si legge: « ...τῷ ἐν ἡμῖν ἐνεργοῦντι Χριστῷ πειθόμενος,... »; l'A. ha tradotto: « ...obbedendo... a Cristo che si attualizza in noi »; motivi lessicali e teologici persuadono a tradurre invece: « ...che opera in noi » (cfr. i testi neotestamentari relativi in A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum N.T.*, 12ª ediz., Stuttgart 1960, s.v. ἐνεργεῖν e derivati).

Nelle pp. 92 s., rr. 49 s. si ha: « ...ὁ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, Θεὸς ὤν, το καθ' ἡμᾶς ἀρρήτως ἐπτώχευσεν,... », a cui l'A. ha fatto corrispondere: « ...il Verbo di Dio Padre, che è Dio, arcanamente assunse la nostra miseria »; come suggerisce lo stesso contrasto « ricchezza-povertà » sottolineato nel testo paolino (II Cor. (8,9) a cui si ispira l'agiografo, il Θεὸς ὤν andava tradotto non con la forma dichiarativa « che è Dio », ma con una forma oppositiva « pur essendo Dio », « benché fosse Dio », ecc.

A p. 108, r. 215 ss. si parla dei progressi spirituali di S. Nicodemo e si rileva che egli « come un altro Elia » progredì « verso il vertice » dell'*apatheia* « ἐν τῇ καρδίᾳ... ἀναβάσεις θείας τιθέμενος ». Quest'ultima frase riecheggia evidentemente Ps. 83,6, come nota l'A.; ma la traduzione suona: « ...accogliendo nel cuore divine ascesi ». Pensiamo di trovarci di fronte a un errore tipografico, dove « ascesi » sta per *ascese*, plurale di *ascesa*, e quindi corrispondente del greco ἀναβάσεις tramite l'« ascensiones » della Vulgata latina; se quell'« ascesi » volesse essere il plurale di... *ascesi*, il dissenso del lettore sarebbe ben altro.

A pp. 116 s., rr. 309 ss. facciamo conoscenza con un fanciullo (definito tre volte παῖς), chiamato Basilio, che S. Nicodemo liberò da « uno spirito impuro ». L'agiografo ce lo presenta: « Πρεσβυτέρου δέ τινος ἔκγονος ὑπάρχων... », e l'A. traduce: « Un presbitero aveva un novizio... ». Noi non riusciamo a indovinare per quali motivi essa abbia tradotto ἔκγονος con « novizio », dato che l'esistenza del matrimonio presso il clero diocesano di rito greco farebbe pensare che all'ἔκγονος si debba dare il senso più ovvio di « figlio » o « discendente », tanto più che un novizio monaco difficilmente sarebbe stato così giovane da dover essere indicato per tre volte col termine di fanciullo-παῖς. Tuttavia, a p. 118, rr. 2- s. c'è una frase (= « strappatolo da così divino ritiro spirituale ») che, così come sta, potrebbe favorire l'interpretazione dell'A.

Va da sé che queste nostre osservazioni non sminuiscono il valore del volume, che viene ad aggiungersi felicemente alle opere analoghe di bizantinisti viventi come G. Schirò, E. Follieri, G. Rossi-Taibbi, A. Guillou, G. Giovanelli, ecc. Le ricerche filologiche e storiche di questi e di altri studiosi stanno proiettando una luce inattesa sull'agiografia italo-bizantina e, di riflesso, sulla storia del Medioevo dell'Italia Meridionale e della Sicilia.

Carmelo CAPIZZI S.J.

Franz DÖLGER-Johannes KARAYANNOPOULOS, *Byzantinische Urkundenlehre*, (= Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. Abteilung, III. Teil, I. Band, I. Abschnitt), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1968, 203 S., 95 Abb.

Das vorliegende Werk ist das modernste Hilfsmittel der byzantinischen Diplomatik. Die Verfasser, Prof. F. Dölger, der Byzantinist, bekannt durch seine zahlreichen Forschungen in der byzantinischen Literatur und als ausgezeichneter Fachmann auf dem Gebiet der byzantinischen Diplomatik, und sein Schüler Prof. J. Karayannopoulos, der nicht weniger Achtung als byzantinischer Historiker genießt, haben mit ihrer Untersuchung ein für allemal dem byzantinischen Forscher ein musterhaftes Handbuch für die Lehre der byzantinischen Urkunden zur Verfügung gestellt.

Diese bewundernswerte Arbeit beginnt in ihrem ersten Kapitel des ersten Teils mit einem Überblick über die Geschichte der allgemeinen Diplomatik. Die Verf. erklären die Bedeutung der Begriffe Diplomatik, δίπλωμα und Urkunde. Sie bezeichnen das 17. Jahrhundert als den Beginn der Urkundenkritik, die in Frankreich und Deutschland ansetzte, und betonen die Bedeutung der Diplomatik als Hilfswissenschaft der Geschichte. Im zweiten Kapitel des ersten Teiles beschäftigen sie sich mit der byzantinischen Diplomatik und den Forschern dieses Gebietes.

Anregung für die byzantinische Diplomatik gaben die Urkunden des Hl. Berges Athos. 1901 übernahm die Bayerische Akademie der

Wissenschaften die Herausgabe der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Der Aufgabe, diese Urkunden in einem Corpus zusammenzufassen, widmete sich K. Krumbacher, später P. Marc und ab 1920 F. Dölger, der auch die « Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches » veröffentlicht hat. Mehrere und auch anerkannte Wissenschaftler haben sich mit byzantinischen Urkunden beschäftigt, aber die Arbeiten von F. Dölger auf diesem Gebiet sind die besten.

Im zweiten Teil des vorliegenden Werkes unterscheiden die Verf. die Urkunden in öffentliche und private und die öffentlichen wieder in weltliche und kirchliche. Dölger und Karayannopoulos beschränken ihre Untersuchung nur auf die öffentlichen weltlichen Urkunden, d.h. die Kaiserurkunden. Sie gehen der Entwicklung der byzantinischen Kaiserurkunden auf den Grund, deren Wurzeln in hellinistischen und römischen Vorbildern liegen. Es wird geklärt, welchen Zwecken die verschiedenen Arten der Kaiserurkunden (πρόσταγμα, χρυσόβουλλος λόγος, χρυσόβουλλον σιγίλλιον usw.) dienten.

Die Verf. betonen die Wichtigkeit der Diplomatik, die durch vergleichende Untersuchungen die Echtheit der Urkunden feststellt. Von Bedeutung dabei sind die äußeren und die inneren Merkmale einer Urkunde (z.B. Tinte, Schrift, Inhalt, Sprachform). Bei besonderen Fällen, wie z.B. bei Auslandsbriefen, wurde die Urkunde mit goldener Tinte geschrieben. Die kaiserliche Kanzleischrift unterschied sich von der Schrift der übrigen Urkunden bzw. Urkunden geringerer Bedeutung. Die Urkunden wurden besiegelt, oft mit einer Goldbulle, die die Echtheit der Urkunde bestätigte und sie darüberhinaus schmückte. Die Sprache der Kaiserurkunden war sowohl im Stil und in der Syntax als auch in der Orthographie und Grammatik sehr gepflegt. Über die Datierung einer Urkunde berichten die Verf. sehr ausführlich und geben dazu die wichtigste Literatur.

Weiter werden die Entwicklung und Funktion der Kaiserkanzlei untersucht. Letztere blieb nicht immer gleich. Die Aufgaben der Mitglieder der Kanzlei (Quaestor, asecretis usw.) werden kurz skizziert.

Im dritten Teil (Urkundenarten, Urkundenüberlieferung, Fälschungen) erforschen die Verf. zunächst die Gesetze, die durch Urkunden erlassen wurden und erklären die Formen derartiger Urkunden. Einige schematische Darstellungen erleichtern die Übersicht. Urkunden in Form von Auslandsbriefen, Verträgen usw., die die byzantinischen Kaiser im Rahmen ihrer Beziehungen und diplomatischen Kontakte an ausländische Fürsten, den Papst und hohe Persönlichkeiten des Auslands schickten, werden auch berücksichtigt.

Im Unterkapitel Verwaltungsurkunden beschreiben die Verf. die Kaiserurkunden, die in Zusammenhang mit Verwaltungsfragen, Titelverleihungen usw. ausgestellt wurden. Diese Urkunden tragen die Namen: Prostagmata oder Horismoi, Sigillia und Kodikelloi. Die Privilegienurkunden waren Urkunden von besonders feierlicher Form und wurden Chrysobullen genannt, weil sie mit einer Goldbulle ver-

sehen waren. Auch noch im dritten Teil wird die Urkundenüberlieferung untersucht, nämlich die Abschriften der Originalurkunden. Im letzten Kapitel des dritten Teils (Fälschungen), das sehr interessant für die Diplomatik ist, zeigen die Verf., wie man eine unechte von einer echten Urkunde unterscheiden kann.

Der Anhang des Buches gibt empirische Richtlinien für die Herausgabe byzantinischer Urkunden, die für den byzantinischen Forscher außerordentlich dienlich sein können.

Eine Erläuterung der 95 angeführten Tafeln, ein Quellen- sowie ein Personen-, Ortsnamen- und Sachregister beschließen die Untersuchung. Einige typographische Paroramata (wie z.B. auf S. 48, wo die Nummern der Fußnoten durcheinander gewürfelt sind, S. 54, wo anstatt Fußnote 5 Fußnote F steht, S. 78, wo anstatt Fußnote 10 Fußnote 1 steht und S. X, wo es Klerorologion anstatt Kletorologion heißen muß) mindern nicht im geringsten den Wert dieses außergewöhnlichen Werks.

Köln T. N. Vlachos

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, Bd. 17, Hermann Böhlaus Nachf., Graz-Wien-Köln 1968, 320 S.

Im Rahmen der Reihe ihres Byzantinischen Jahrbuches hat die Österreichische Byzantinische Gesellschaft den 17. Band herausgebracht, der 18 Artikel historischen, philologischen, kunsthistorischen, sigillographischen Inhalts umfaßt, 15 Rezensionen, einen Tätigkeitsbericht der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft und ein Verzeichnis der Abbildungen.

Die Artikel sind folgende:

Hans-Joachim Diesner, Prolegomena zu einer Prosopographie des Vandalenreiches, S. 1-15. Ein anregender Beitrag zu einer Prosopographie des Vandalenreiches. Der Verf. findet den Versuch prosopographischer Arbeiten, die ziemlich selten sind, mit Recht eine Notwendigkeit. Kyra Ericsson, Revising a Date in the Chronicon Paschale, S. 17-28. Patricia Karlin-Hayter, The Homily on the Peace with Bulgaria of 927 and the « Coronation » of 913, S. 29-39. Eugen Stănescu, Beiträge zur Paristrion-Frage. Die Benennungen der unteren Donaugebiete im 10. bis 12. Jahrhundert als historisches Problem, S. 41-64. Auch Stănescu ist es, wie vielen seiner rumänischen Landsleute, mit seinem ausgezeichneten Artikel gelungen, Wesentliches zur Paristrion-Frage beizutragen. Iho Sevcenko, On the Preface to a Praktikon by Alyates (With one plate), S. 65-72. Walter Helfer, Das Testament des Patriarchen Isidoros (1347-1349/50). Bemerkungen zu Miklosich-Müller I, Nr. CXXX, S. 73-84. Eine gute Übersetzung des Testaments von Isidoros aus dem Griechischen mit einer kurzen biographischen Einführung. Otto Mazal, Die Praktika des Athos-Klosters Xeropotamu. Ein Beitrag zur byzantinischen Wirtschaftsgeschichte des 14. Jahrhunderts, S. 85-115. Johannes

Kodar, Ein Athospilger des 19. Jahrhunderts bei den Metochia der Chalkidike, S. 117-125. Wolfgang O. Schmitt, Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung, S. 127-147. Kyra Ericsson, The Cross on Steps and the Silver Hexagram (With four plates), S. 149-164. Robert Göbl, Numismatica Byzantino-Persica (Mit vier Tafeln), S. 165-177. Herbert Hunger, Zehn unedierte byzantinische Beamten-Siegel (Mit zwei Tafeln), S. 179-188. Dieser interessante Artikel trägt vieles zur byzantinischen Sigillographie bei. Hunger führt zehn neue Beamten-Siegel vor, die er selbst 1966 in Konstantinopel gekauft hat. Sie sind in das 7. bis 12. Jahrhundert zu datieren. Hunger hat jedes einzelne Siegel zeitlich genau eingeordnet. Otto Mazal-P. Theodosius Hannick, Zwei unerworbene griechische Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, S. 189-195. Johannes Kodar-Erich Trapp, Katalog der griechischen Handschriften im Staatsarchiv zu Tirana, S. 197-214. Hans Eideneier, Zu einigen mittelgriechischen Interjektionen, S. 215-229. Emmanuel Kriaras, Artikel aus einem « Wörterbuch der mittelalterlichen volkssprachlichen Literatur », S. 231-267. Mit seinem Wörterbuch der mittelalterlichen griechischen volkssprachlichen Literatur würde Kriaras den Byzantinisten ein bisher noch fehlendes Hilfsmittel zur Verfügung stellen. Seit 1956 sammelt er mit seinen Mitarbeitern das dafür entsprechende Material aus literarischen und historischen Texten der Zeit von 1100 bis 1669. Nicht nur für die byzantinische, sondern auch die neugriechische Philologie wird dieses Wörterbuch von besonderem Interesse sein. Es bleibt nur zu wünschen, daß Kriaras weiter für die Vollständigkeit und Veröffentlichung dieses Wörterbuches arbeiten kann. Hans Gerstinger, Zu den Hebdomades des M. Terentius Varro und den Pharmakologenbildern des « Wiener Dioskurides », S. 269-277. Karoline Kreids-Papadopoulos (Anhang von Johannes Koder), Bemerkungen zum justinianischen Templon der Sophienkirche in Konstantinopel (Mit vier Tafeln), S. 279-289.

Druck und äußeres Aussehen des 17. Bandes sind ebenso wie bei früheren Bänden der Serie gut.

Köln T. N. Vlachos

Iconographica

Reinhold Lange, *Die byzantinische Reliefikone*, Verlag A. Bongers, Recklinghausen 1964, Seiten 150, Tafeln 67.

Das vorliegende Bilderwerk ist im wesentlichen eine Bestandaufnahme der heute noch seit der mittelbyzantinischen Zeit erhaltenen Reliefikonen. Darum ist auch der zweite Teil, der « Katalog », für den interessierten Leser der ergebnisreichere Abschnitt. Im ersten allgemeinen Teil spricht der Verfasser: A. zum Begriff der Reliefikone, B. zur morphologischen Abteilung der Reliefikone, C. zu den Bezie-

hungen der Reliefplastik zu anderen Künsten; im vierten Abschnitt verbreitet er sich über den Beginn und die Datierung der Reliefplastik und über ihre Entwicklung.

Man muss es dem Verfasser hoch anrechnen, dass er mit so wohltuender Bescheidenheit über sein Werk spricht (S. 10); gar sehr aber ist auch der Verlag dafür zu loben, dass er dieses wertvolle Sammelwerk in so guter Aufmachung interessierten Wissenschaftlern zugänglich macht. Er ergänzt damit das Buch von T. V. Nikolaeva, *Drevnerusskaja melkaja plastika XI-XVI vekov*, Moskva 1968 für das Gebiet der byzantinischen Grossplastik. Hier wäre zu bemerken, dass der Verfasser zwar das Holzbild des hl. Clemens von Ohrid ausführlich erwähnt; er überspringt aber eine ähnliche Hochreliefikone in Grossformat des hl. Nikolaus von Možaisk, westlich von Moskau. Sehr verdienstvoll sind auch die am Schluss zusammengestellten reichen Literaturangaben; trotzdem möchte man dem schönen Buch eine zweite wissenschaftlich mehr gefüllte Auflage wünschen.

A. M. Ammann S.J.

T. V. Nikolaeva, *Drevnerusskaja melkaja plastika XI-XVI vekov*, Moskva 1968. Ein « Album » russisch und englisch.

Dieses mit grossem Fleiss gearbeitete « Album » der altrussischen Schnitzkleinkunst enthält zuerst 42 enggedruckte Seiten Text zur Geschichte dieser Kunstgattung. Es folgen 95, teils farbige Tafeln. Daran schliessen sich als dritter Teil zu jedem der 105 Bilder dieser Tafeln wissenschaftliche, meist beschreibende « Kommentare » mit Literaturangaben an, die ausschliesslich den russischen Quellen entnommen sind.

Die Verfasserin beschäftigt sich — soweit ich sehen kann — nur mit religiösen Darstellungen. Andere dürfte es kaum gegeben haben. Jedenfalls sind ausser einigen Brettspielfiguren keine erhalten. Eine übergrosse Anzahl der behandelten Gegenstände liegt heute im Museum für Kunst und Altertümer in Zagorsk, eine gewisse Anzahl im Kreml in Moskau. Wir können aber dabei Kunstgegenstände auch aus ganz verlorenen Orten wie etwa Rybinsk, Rjasan oder Vologda bewundern, die für gewöhnlich mittel- und westeuropäischen Fachleuten unzugänglich bleiben.

Wir erfahren zuerst sehr viel Eingehendes über in Stein geschnittene Ikonen; sodann behandelt die Verfasserin derlei Gegenstände, die aus Silber gegossen wurden. Es folgen Arbeiten dieser Art aus Holz. Hier kann man mit Interesse den eingehenden Ausführungen folgen, die den Arbeiten des Mönches Ambrosius und seiner Werkstatt im Dreifaltigkeitskloster von Zagorsk gewidmet sind. Sie haben sich zu einer vortrefflichen kleinen Monographie über seine heute noch bekannten Arbeiten und seinen Einfluss ausgewachsen. Ich halte es wohl für möglich, dass ein in Holz geschnitztes

Kreuz im Schatz von St. Peter (siehe dazu den entsprechenden Artikel in dieser Nummer der « Orientalia Christiana Periodica ») in seine Schule gehören. Zuletzt folgen einige Seiten über religiöse Kleinkunstgegenstände aus Bein.

Das weit ausgreifende und doch leicht lesbare Buch mit seinen vielen wohlgelungenen Abbildungen stellt eine wertvolle Bereicherung dar zur Erweiterung unserer Kenntnisse über die religiöse Kultur der frühmittelalterlichen ostslavischen Fürstentümer und ihre künstlerische Spannkraft.

A. M. AMMANN S.J.

Konrad ONASCH, *Die Ikonenmalerei, Grundzüge einer systematischen Darstellung*, Koehler und Amelang, Leipzig 1968, 304 Seiten (mit 72 Tafeln).

Der bereits mehrfach mit Veröffentlichungen über Ikonen hervorgetretene Verfasser beabsichtigt hier nicht so sehr, die Ikone « in ihren geschichtlich gewordenen Differenzierungen und Abhängigkeiten als vielmehr in ihrer organischen Einheit und künstlerischen Totalität zu begreifen und zu zeigen » (S. 5). Diese Sicht der Darstellung ist neu und im einzelnen besonders das Kapitel IV über « Soziologie und Sozialgeschichte » der Ikone (man vergleiche dazu vom gleichen Verfasser die Abhandlung *Einige soziologische Aspekte der Ikonenmalerei*, *Theologische Literaturzeitung* 93 (1968), S. 321-332). Über den reichen Inhalt informiert das ausführliche analytische Inhaltsverzeichnis (S. 298-303) im Anhang, der nebst den Anmerkungen ein Literaturverzeichnis, das Verzeichnis der Abbildungen im Text und der Tafeln enthält. An Tafeln sind die Reproduktionen von 71 Ikonen beigegeben und außerdem als Titelbild in Farben die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev (1422-1427). Sagen wir es gleich hier, daß die drucktechnische Ausstattung des Buches vorzüglich ist.

Um unsere Zuständigkeit nicht zu überschreiten, heben wir an dieser synthetischen Studie über die Ikonen besonders das hervor, was dem Theologen wichtig erscheinen kann.

Ausdrücklich von Theologie handelt Teil I: « Theologie und Erkenntnistheorie » (das Bild in der Spätantike und im frühen Christentum; der Bilderstreit; Grundzüge der Bildertheologie: [und ausführlich] die Bedeutung des Ps.-Dionysius für Theologie, Erkenntnistheorie und Ästhetik der Ikonenmalerei). In Teil II: « Inhaltliche und formale Ästhetik », ist zunächst vom Aufbau der Liturgie die Rede (Beachtlich ist der Abschnitt: Entfremdung der Gemeinde durch die umfassende Ästhetisierung des Kultes [S. 30; vgl. 37]), dann vom Kirchenraum als « sakraler Schaubühne », von der Hagia Sophia als « idealem Kirchenbaumodell », von der Bilderwand, von « Erscheinungsformen des überweltlichen Seins », von Komik und Groteske auf Ikonen, von der Bedeutung von Farbe, Licht, Perspektive und Körpersprache für die dargestellten Gegenstände. Teil III ist der « Technik und Herstellung » der Ikonen gewidmet. Im IV. originellen Teil wird die Ikone als soziales Kommunikations- und Informationsmittel betrachtet und der Ikonen-

maler innerhalb der orthodoxen Gesellschaftsstruktur (Instruktiv wirken hier u.a. Maxim Gor'kis Schilderung einer Ikonenwerkstatt [man wird dabei stellenweise erinnert an Weisheit, Kap. 13 ff.]; die Abschnitte: negative Seiten im sittlichen und sozialen Verhalten der mittelalterlichen Ikonenmaler als Folge der Arbeitsreglementierung; positive Seiten im sittlichen Verhalten als Ethos einer Standardkunst; gesellschaftliche Stellung des Ikonenmalers in Altrußland und Griechenland; dann der Bezug auf Leskovs « Versiegelten Engel » und Dostoevskijs « Poem vom Großinquisitor ») (S. 129). Besondere Aufmerksamkeit wird in diesem Teil der Soziologie des Mönchtums gewidmet, in Byzanz und Rußland, den Ikonenwerkstätten der Klöster, sodann der Bilderfeindschaft der Bogomilen und eines « Nonkonformismus » in Rußland. In Teil V: « Text und Bild » scheinen uns beachtenswert die Ausführungen über « das panegyrische Grundmodell » der Ikone (über den Unterschied zwischen Christusporträt und Kultusporträt, über die Ikonographie des « Kindgreises », der Gottesmutter, des Pantokrator [S. 163; vgl. hierzu Carmelo Capizzi, S.J., *Παντοκράτωρ* (*Saggio d'esegesi letterario-iconografica*) (= *Orientalia Christiana Analecta* 170), Rom 1964]), über das epische und dramatische Grundmodell und schließlich das Grundmodell des « theologischen Traktates » (Hierher gehört auch die Ikonographie der Dreieinigkeit). Zum Schluß werden in Teil V noch die Beischriften und bildhaften Randglossen der Ikonen erklärt.

Ein großer Vorteil dieser Studie, in der erstaulich viel Material zusammengetragen und verarbeitet worden ist, besteht darin, daß die theoretischen Ausführungen stets konkret an Hand der beigegebenen Tafeln erläutert werden. Gleichwohl wäre unseres Erachtens zur noch leichteren Benutzung des Buches die Beigabe eines Namen- und Sachregisters nicht überflüssig gewesen.

Nur nebenbei sei hingewiesen auf ein paar Versehen: S. 16 lies « Studiukloster »; S. 21 lies statt « Sprüche 22,7 » « Ps. 22 [21],7. » Auf S. 25, Zeile 6-7 muß es wohl heißen: « haben die Intelligenz*en* ». Ferner ist die Paginierung des Buches nicht klar: nach S. 198 und den eingeschalteten 71 Tafeln fährt der Anhang mit S. 279 fort.

Der Theologe wird dem Verfasser für die zahlreichen Anregungen dankbar sein, die direkt oder indirekt die noch wenig erforschte Bild- oder Bildertheologie betreffen. Greifen wir einiges heraus!

Mit Recht weist O. hin auf die « grundverschiedene Auffassung des Bildes in Ost und West », an der sich seit dem Jahre 787 nichts geändert hat (S. 13). Wie aber ist bei dieser Verschiedenheit der Auffassung die Tatsache zu erklären, daß im katholischen Westen seit Jahrhunderten östliche Ikonen, besonders der Gottesmutter (wie beispielsweise die « Salus populi » [ein Typ der Hodegetria] oder die « Muttergottes von der Immerwährenden Hilfe ») weiteste Verbreitung und religiöse Verehrung gefunden haben? Hieran schließt sich eine weitere Frage. O. nennt (auf S. 107) die Ikone « ein konfessionelles Unterscheidungsmerkmal erster Ordnung » für die ganze orthodoxe Kirche und die orthodoxe Familie. Daß aber dieses konfessionelle Unterscheidungsmerkmal nicht immer so eindeutig ist, wird von O. selbst weiter unten angedeutet: « Wenn dazu die Ikonenmaler » — schreibt er auf S. 120 — « noch von der russischen Großkirche abgefallene Altgläubige sind, dann hat der Dichter [Leskov] unbewußt die ganze beziehungsreiche gesellschaftliche Problematik des Iko-

nenmalers angedeutet ». Und wenn — so fragen wir weiter — der Ikonenmaler ein Katholik des byzantinischen Ritus ist, werden dann nicht noch weitere Probleme angerührt? Übrigens unterscheiden sich die Ikonen der russischen Altgläubigen in der Farbtönung und schon in der Herstellung der Farben merklich von denen der Großkirche.

Die Frage, wieweit die Ikone oder überhaupt das Bild « als Zuwachs an Seiendem » (S. 15-16) angesehen werden könne, gibt Raum zu weiteren Unterscheidungen (z.B. zwischen absolut und relativ) und Untersuchungen. Ferner wird « die vom Platonismus übernommene Urbild-Abbild-Theorie der Bilderfreunde, nach welcher ein Prototyp seinem Wesen nach einen Typos, ein Abbild, aus sich heraus emanieren *muss* » (S. 17), mit Recht von O. zurückgewiesen, da die Menschwerdung « als einmaliger, den Menschen existentiell ' provozierender ' Akt geschah » (S. 16-17). Bei der Beurteilung des « zweiten orthodoxen Osterbildes », der « Höllenfahrt Christi » (S. 176 ff.) — die zum gemeinchristlichen Glaubensbekenntnis gehört (« abgestiegen zur Hölle ») — lassen sich zwei Grundlagen unterscheiden, die der auch in der Schrift bezeugten Glaubensüberlieferung und die außerevangelischer, apokrypher und anderer Literaturarten. Zu den von O. (S. 138-150) angeführten negativen Urteilen über das Mönchtum ließen sich manche einschränkende Bemerkungen vorbringen. O. spricht vom « Grundgedanken der aus dem Urgrund der Gottheit ' heraustretenden ' drei Personen », wie ihn einige von ihm zitierte Textbeispiele forderten (S. 190). Es muß doch wohl heißen « zwei Personen », d.h. Sohn und Geist, die aus dem Vater, bzw. aus der Substanz des Vaters hervorgehen, während der Vater niemals als aus der Gottheit hervortretend genannt wird.

Besonders interessant sind die Bemerkungen zur russischen Großikone « Die Kirche auf dem Kriegszug » von 1552, die man auch Ikone von Moskau dem Dritten Rom nennen könnte (S. 133-135).

Daß für die Dreifaltigkeitsikone Rublevs (Titelbild; S. 189; vgl. 149-150) biblischer Anknüpfungspunkt Joh. 1,18 ist, « wo vom Sitzen des Sohnes im Schoße des Vaters gesprochen wird », nehmen wir mit O. an, daß aber auch Joh. 15,26, « wo davon die Rede ist, daß der Geist vom Vater ausgeht » ein solcher biblischer Anknüpfungspunkt sei, ist doch wohl bei Betrachtung dieser Ikone kaum einsichtig. Uns scheint vielmehr mit R. M. Mainka, *Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone*, Ettal 1964 [in der Bibliographie O.s S. 288], S. 51 mit Anm. 85, daß hier das « vom Vater durch den Sohn », ja — möchten wir hinzufügen — das « vom Vater mittelbar, vom Sohn aber unmittelbar » veranschaulicht wird. Etwas Ähnliches gilt unseres Erachtens von der russischen Ikone des 14. Jahrhunderts « Vaterschaft oder Neutestamentliche Dreieinigkeit » (bei Onasch Tafel 27 [Mainka, S. 17-18 mit Anm. 19]).

Schließlich wäre es für den Rezensenten, der sich eingehend mit der neurussischen Sophia-Weisheitslehre beschäftigt und ihrer ikonographischen Grundlage nachzugehen sucht, anregend zu wissen, wie ein so in der Ikonenforschung erfahrener Autor wie Onasch die Sophiaikonen einordnen würde (vgl. hierzu A. M. Ammann S.J., *La Pittura Sacra Bizantina*, Saggi, Rom 1957, S. 202-203).

B. SCHULTZE S.J.

Κωνσταντίνου Δ. Καλοκύρη, Τὸ Ἄστρον τῆς Βηθλεέμ εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην (Εἰκονογραφικὴ ἑρμενεία),

The Star of Bethlehem in Byzantine Art (Iconographic Interpretation), Θεσσαλονίκη 1969, S. 168.

Professor Konstantin D. Kalokyres, der den Lehrstuhl für Christliche und Byzantinische Archäologie an der Theologischen Fakultät der Universität Thessalonike innehat, ist in der Welt der internationalen Archäologie schon durch seine vielen archäologischen Arbeiten und sein wissenschaftliches Interesse an den Denkmälern der Christenheit bekannt geworden. In seinem neuen Buch, mit griechischem und englischem Text in einem Bande, unternimmt er die ikonographische Interpretation des Sterns von Bethlehem in der gesamten byzantinischen Kunst. Der Autor erweist der byzantinischen Kunstgeschichte einen unschätzbaren Dienst, indem er dieses ikonographische Thema hervorragend interpretiert.

Mit Recht schreibt er in seiner Einleitung, dass die Darstellung des Sterns bislang noch nicht untersucht worden ist, während andere Elemente der Darstellung der Christgeburt schon wissenschaftlich erforscht sind (S. 9). Im ersten Teil nimmt er eine ikonographische Analyse vor und behandelt die Denkmäler, die eine Darstellung des Sterns bei der Christgeburt und bei der Anbetung der Weisen zeigen. Im zweiten Teil behandelt er die ursprüngliche Art der Darstellung des Sterns durch einen Engel und gibt eine Interpretation ihres Auftretens als Bestandteil von Christgeburtsdarstellungen. Zusammenfassend schreibt er: « Der Stern gehört zur Erzählung und zur Ikonographie der Anbetung der Weisen und fehlt gewöhnlich bei den ältesten Darstellungen der Geburt, welche dem Text der Schrift aufs Wort genau folgen » (S. 49). Nach der Meinung des Verfassers stellt der Stern in der Ikonographie der Christgeburt ein Symbol Christi dar, das an den « Stern Jakobs » erinnert und die Erfüllung der Prophetie bestätigt: ἀνατείλαντος τοῦ Θείου βρέφους ἐν τῷ σπηλαίῳ (S. 49).

Dass in den ältesten Zeiten Weihnachten und die Anbetung der Weisen am selben Tag gefeiert wurde, trug zur Übernahme des Sterns in die Ikonographie der Geburt bei (S. 50).

Die sehr reichhaltige Bibliographie und die häufigen Verweise auf Texte der Kirchenväter runden das Bild einer wissenschaftlich qualifizierten und kunstgeschichtlich wie theologisch fundierten Arbeit, welche zweifellos eine grosse Lücke in der internationalen byzantinischen Literatur füllen wird. Das Buch bereichern 31 schwarzweisse Bildtafeln von Kunstdenkmälern von der altchristlichen bis zur nachbyzantinischen Zeit, sowie 2 weitere in der Einleitung.

Die Beigabe einer englischen Übersetzung im gleichen Band macht das Buch für westliche Wissenschaftler leichter lesbar und wird seine Aufnahme bei den Freunden der byzantinischen Kunst günstig beeinflussen.

Der schöne Druck des Buches (des Textes wie der Bilder) und seine äussere Erscheinung, im Verein mit dem wissenschaftlichen

Gewicht, das es auszeichnen, berechtigen dazu, es als eine hervorragende Untersuchung zu bezeichnen.

Der junge Wissenschaftler, der sich mit christlicher Archäologie oder Theologie befasst, wird dieses Werk mit grossem Gewinn lesen, und dem Forscher wird ein wichtiges Hilfsmittel für dieses bisher unerforschte Gebiet an die Hand gegeben.

K. P. CHARALAMPIDIS

Varia

Ernst HAMMERSCHMIDT, *Äthiopen. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967. Pp. XII+186, 9 full-page illustrations and a map.

With this paper-backed publication Professor Hammerschmidt gives us an excellent, up-to-date introduction to Ethiopic studies that is based on direct observation, as well as on a wide acquaintance with the pertinent literature. It contains chapters on Ethiopian studies and exploration, the land and its people, the history of Ethiopia, archaeology and history of art, and the Church of Ethiopia. He does not, however, attempt to give a complete coverage of each of the subjects dealt with, but has preferred instead to give a more thorough treatment of certain aspects that have either been neglected by other writers or have been handled in an excessively onesided manner. Thus, the chapter on Ethiopian studies and exploration is confined to the work of orientalists and explorers from German-speaking countries. In discussing the modern Ethiopian Church and State, similarly, he emphasizes the correctives that need to be given to the criticisms that are often levelled by less sympathetic observers, and he takes pains to explode many widely held, but erroneous views, for example, the " Monophysitism " of Ethiopian Christology and the prevalence of magical practices. The aspects that he does treat, however, are dealt with according to the best traditions of solid scholarship, and the judgments that are offered are remarkably balanced and sympathetic.

One of the particularly valuable contributions that this book makes is the adoption throughout of a consistent system of transliteration for geographical and personal names, as well as for Amharic and Geʿez words, that makes it possible for the uninitiated to form a tolerably exact idea of how they should be pronounced. Some might have preferred the adoption of the international system of phonological transcription, but the system that he uses is much easier for non-experts to follow and has the great advantage of having a determined relationship both to the Ethiopic system of writing and to actual pronunciation.

At the end of the volume there is a select bibliography of 122 titles classified under 13 headings. Its intention is to serve only as an introduction, and, hence, experts should not be surprised by the many lacunae, which are more than compensated for by the abundant references in the footnotes to the text.

W. F. Macomber S.J.

Gaston Zananiri O.P., *L'Eglise et l'Islam.* (Collection « *La barque de Saint Pierre* »), Spes, Paris 1969, 388 S.

Dieses Buch ist für weitere Kreise geschrieben und beansprucht keinen wissenschaftlichen Charakter. Sein Wert besteht vor allem in der eingehenden Darstellung des Werdegangs einer Annäherung zwischen der Christenheit — das ist mit « Kirche » gemeint — und der islamischen Welt, die sich trotz aller Kämpfe zwischen den Anhängern der beiden universalen Religionen seit der Zeit Petrus' des Ehrwürdigen (†1156), eines Abtes von Cluny, anzubahnen beginnt.

Zwei Welten und zwei Kulturen standen sich jahrhundertelang, fast immer mehr oder weniger feindselig, gegenüber. Trotz allen gegenseitigen Misstrauens hat es zu den Zeiten relativer Ruhe Versuche der Begegnung gegeben. Einige Namen der Pioniere auf diesem Gebiet seien hier genannt: Petrus der Ehrwürdige, der hl. Franz von Assisi, die Dominikaner Guillaume de Tripoli und Ricoldo de Monte Croce (13. Jahrhundert) und vor allem Raymundus Lullus (1235-1315); dann im 15. Jahrhundert: Nikolaus von Cus, Enea Silvio Piccolomini (Papst Pius II.) und Juan de Segovia. Nach ihnen finden wir bei den Autoren für lange Zeit dem Islam gegenüber fast nur noch schlechte Apologetik und verständnislose Polemik. Vor allem als der Islam nach der Niederlage der Türken bei Lepanto (1571) und der um die gleiche Zeit erfolgten Vertreibung der Moriscos aus Spanien langsam seine Gefährlichkeit verlor, begann eine Periode der Interesselosigkeit für den Islam als Religion.

Erst im 19. Jahrundert und zu Beginn des 20. finden wir wieder Männer, die neue Wege gehen, um Beziehungen anderer Art als bisher zwischen Christentum und Islam herzustellen. Hier sind zu nennen: Kardinal Lavigerie (1825-1892), Charles de Foucauld (1858-1916), Ernest Psichari (1883-1914) und Albert Peyriguère (1883-1959). Diesen Männern kam es nicht auf Proselytismus an, sondern auf das christliche Zeugnis inmitten der islamischen Welt durch Gebet und christliches Tun.

Der Autor gibt ferner eine sehr realistische und ins einzelne gehende Darstellung der immer noch sehr prekären Lage der christlichen Minderheiten im islamischen Herrschaftsbereich, und zwar nicht bloss im Nahen Osten, sondern auch in Nordafrika, im Sudan und in Pakistan.

Was in den historischen Kapiteln (1-3) über den Ursprung des

Islam, über sein Vordringen und die christliche Gegenoffensive in den Kreuzzügen und der « Reconquista » in Spanien gesagt wird, ist weniger originell und auch nicht frei von Irrtümern. Es sei nur auf einige hingewiesen: Der Pakt des Kalifen Omar wird fälschlich als authentisch angesehen (S. 58/59). Die mongolischen Herrscher Persiens wurden nicht erst 1316 (S. 142), sondern bereits 1295 Moslems. Der nestorianische Katholikos Yahballaha III. war nicht Chinese (S. 136) sondern mogolischer Abstammung, wenn auch in China geboren. Der Eroberer Konstantinopels, Mohammed II. vereinigte nicht Orthodoxe und Katholiken in einer einzigen Kommunität (S. 234/235), sondern gewährte von vornherein den lateinischen Katholiken ein eigenes Statut. Wien wurde 1529 nicht durch die Türken *erobert* (S. 250), sondern nur vergeblich belagert.

Was die Geschichtszahlen angeht, sind eine Reihe von störenden Druckfehlern unterlaufen, z.B. S. 222, wo von acht Kreuzzügen zwischen 1147 und 1170 die Rede ist.

Wertvoll sind die am Schluss beigefügten Genealogien, die Chronologie und die Indices. Eine wenigstens summarische Bibliographie wäre wünschenswert gewesen, ebenso eine Karte. Die Anmerkungen im Text sind recht spärlich und verweisen zumeist nicht auf die ersten Quellen.

Im ganzen bietet das Buch trotz seiner Mängel viele wertvolle Informationen, besonders über die Entwicklung des Dialogs mit dem Islam und über die Gegenwartslage der christlichen Minderheiten im islamischen Bereich.

W. de Vries S.J.

Giorgio Fishta O.F.M., *Il liuto della montagna* (*Lahuta e Malcís*), prefazione, commento, traduzione e note di Papàs Ignazio Parrino, Fascicolo primo: prefazione e canti 1-5, Centro Internazionale di Studi Albanesi presso l'Università di Palermo, 1968, pp. xx+82.

Questo fascicolo apre la pubblicazione in veste italiana del capolavoro di un Francescano albanese morto nel 1940, che fu grande politico, grande letterato e, soprattutto, poeta — forse il massimo poeta che abbia avuto l'Albania. *Il liuto della montagna* è il poema nazionale degli Albanesi sia per il contenuto epico — lotta degli Albanesi della seconda metà del secolo scorso contro gli Slavi limitrofi invasori, appoggiati dall'imperialismo zarista — sia per l'ispirazione altamente patriottica sia infine per la grande arte con cui il poeta ritrae l'anima albanese e i suoi ideali caratteristici. Egli attinge la sua materia dalla storia e dalla vita degli Albanesi, come pure dalle tradizioni giuridiche, allora ancor vive nelle valli e nelle montagne d'Albania. Il suo linguaggio arieggia — dicono i competenti — quello dei cantastorie popolari, ma è arricchito e sublimato da un potente magistero d'arte. Ciò, del resto, è percepibile dalla vigile traduzione

del Parrino, che cerca di riprodurre soprattutto il significato esatto dell'originale.

La prefazione, l'introduzione e il commento offrono una buona illustrazione del testo poetico, che, altrimenti, rimarrebbe opaco od oscuro.

Oltre all'innegabile valore estetico-letterario, questa nuova opera introduce i lettori digiuni di lingua albanese in uno dei momenti più decisivi tanto della storia dell'Albania quanto dei Balcani in genere. Si tratta di una storia rivissuta poeticamente, ma non perciò impoverita di dati reali o tendenziosamente deformata.

C. Capizzi S.J.

H. Georg Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 53. Heft), Verlag C. H. Beck, München 1968, pp. VIII+100.

L'A., professore di storia antica nell'Università di Giessen, è figlio di Wilhelm Gundel (†1945), noto studioso di astrologia nel mondo antico, dal quale ereditò pure una raccolta di appunti sul tema trattato in questo volume. Tali appunti lo hanno stimolato a proseguire le ricerche paterne, sebbene dell'argomento se ne siano nel frattempo occupati studiosi come H. Dieterich, A. J. Festugière, Th. Hopfner e M. N. Nilsson. Ma, mentre questi studiosi hanno affrontato il tema dell'astrologia nei papiri greci magici fondandosi su singoli testi editi o inediti, l'A. qui se ne occupa in modo più esauriente. Egli si propone di analizzare i riflessi cosmici, astrali ed astrologici sui papiri magici, per giungere a conclusioni generali capaci di contribuire a una migliore interpretazione di tali papiri, che, com'è noto, furono già raccolti e editi in gran parte dal grande specialista che ne è stato, fino a qualche anno fa, il prof. K. Preisendanz di Heidelberg. Con ciò tuttavia l'A. non intende presentare una ricerca particolareggiata nel senso che riferisca *tutti* i testi papirologici con termini rivelanti i riflessi della cosmologia ed astrologia antiche, ma tracciare un panorama delle idee e delle rappresentazioni principali che strutturano tali scienze, così come si rivelano nei papiri magici greci.

Si tratta dunque di un lavoro che potrebbe pure definirsi di sistemazione provvisoria. Il fascicolo-volume si presenta ben articolato: nella Prima parte vengono raccolti e vagliati tutti i dati riguardanti le divinità astrali e le loro denominazioni, figure, sfere d'azione e compiti specifici; perciò vi si legge tutto ciò che quei testi papirologici, tipicamente sincretistici, sanno dire sul sole, la luna, i pianeti (Crono, Zeus, Ares, Elios, Afrodite, Ermes, Selene), le stelle fisse (Zodiaco, stelle extra-zodiacali, stelle dell'Orsa). È ovvio che l'A. elenchi ed analizzi i rapporti esistenti, secondo i testi magici, fra tali esseri astrali, come pure i loro nomi, talvolta davvero cabalistici, e i loro

simboli figurativi con l'ordine che occupano nelle varie formule evocatrici.

Nella Seconda Parte l'A. determina le teorie e le tecniche astrologiche. Egli osserva che nei testi magici dei papiri l'astrologia universale è quasi assente, mentre vi predomina l'astrologia individuale, in quanto, com'è ovvio, i papiri magici si concentrano sul singolo uomo e il suo destino personale. Le idee di tale astrologia sono di carattere sia dotto che empirico-popolare. I concetti più comuni sono quelli di « heimarmene », « ananke » e « moira », che, nel loro complesso lasciano trasparire una visione deterministica o fatalistica della vita: il determinismo astrale a carattere individuale.

I papiri magici per lo più sono anonimi; ma alcuni presentano i nomi dei loro autori. Si tratta di nomi spesso sconosciuti; ma talvolta si identificano con nomi di noti scrittori di astrologia della tarda antichità o di epoche anteriori.

La cosmologia che si rivela dai papiri magici non è chiara; risente di influssi egiziani, ebraici, cristiani, ecc. In ogni caso, la concezione più frequentemente accennata è quella tolemaica: l'universo è una sfera mobile con la terra al centro.

Il volume è concluso da uno studio, in appendice, di un papiro magico illustrato della raccolta di Giessen (2 P. Giss. inv. 1080), e dagli indici.

Il carattere altamente scientifico del libro non ha bisogno d'essere sottolineato. È un notevole contributo allo studio del sincretismo religioso d'Egitto in epoca paleocristiana, alcuni testi papirologici della quale non ci lasciano indovinare se i loro autori e « consumatori » fossero dei cristiani, che non sapevano rinunziare alle pratiche della magia tradizionale, oppure dei pagani, che usavano da orecchianti testi biblici e testi liturgici cristiani.

Nell'uso della bibliografia ci pare che l'A. avrebbe fatto meglio ad estendere le sue esplorazioni. Sul termine *pantocrator*, ad esempio, avrebbe trovato accenni e spunti nello studio di O. Montevecchi in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 3 voll., Milano 1957, II, pp. 401-432 e nel nostro *Pantocrator* (*saggio d'esegesi letterario-iconografica*), Roma 1964.

C. CAPIZZI S.J.

Unwiderrufliche Verheißung, Die religiöse Bedeutung des Staates Israel, Herausgegeben von Waldemar MOLINSKI, Paulus Verlag, Recklinghausen 1968, 96 Seiten.

Diese Veröffentlichung verdankt ihre Entstehung einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 27. und 28. Januar 1968.

Neben der Einführung des Herausgebers P. W. Molinski S.J. (Die theologische Deutung des Staates Israel — ein Beispiel der Theologie des Politischen und politischer Theologie) umfaßt dieses Bändchen noch vier weitere Beiträge von: Kurt Sontheimer (Ordi-

narius für Politik an der Freien Universität Berlin) über Staat und Religion in Israel; Karl Hermann Schelke (Ordinarius für biblische Theologie an der Fakultät für kath. Theologie der Universität Tübingen) über die Auserwählung Israels in christlicher Sicht; Günter Harder (Leiter des Archivs für die Geschichte des Kirchenkampfes und des Institutes Kirche und Judentum der (evang.) Kirchlichen Hochschule Berlin) über die Bedeutung der Auserwähltheit Israels für die Christen; und schließlich Hermann Levin Goldschmidt (Leiter des jüdischen Lehrhauses Zürich und des Leo-Baeck-Kreises vom Zentralrat der Juden in Deutschland) über Israel in der Hoffnung des Judentums.

In ihren Beiträgen handeln christliche und jüdische Fachleute über das geschichtstheologische Problem des gegenwärtigen Staates Israel. Wenn schon im Alten Bund die Verheißung Gottes an das auserwählte Volk zunächst nicht an einen besonderen Staat und in der Folge auch nicht an eine besondere Staatsform gebunden war, muß dann die Errichtung und Erhaltung des heutigen Staates Israel als vom Sinaibund gefordert angesehen werden? Kann der heutige Staat Israel aufgrund der Erwählung des Volkes der Juden aus biblisch-theologischen Gründen den Anspruch auf diesen Staat geltend machen? Sind die Christen ob ihrer mit den Juden gemeinsamen Berufung und Solidarität verpflichtet, den Staat Israel zu stützen? Oder aber muß man annehmen, daß in der Art, wie der Staat Israel, die Araberstaaten und alle anderen Staaten in Gottes Absichten, Vorsehung und Pläne einbezogen sind, kein wesentlicher Unterschied besteht? Hier taucht auch das Problem auf, wie die christlichen Theokratien (z.B. von Byzanz, die russische der Zaren, « das Heilige Römische Reich Deutscher Nation », u.a.) theologisch und heilsgeschichtlich zu bewerten sind. Die Antworten der einzelnen Mitarbeiter sind vorsichtig abwägend und unterscheidend. Zu den « heutigen Überlegungen » im Vortrag von K. H. Schelke (S. 36 ff.) könnte die anläßlich der Erklärung des Vaticanum II über die nichtchristlichen Religionen ausgetragene Kontroverse zwischen Kardinal Bea und Bischof Carli von Segni manches Nützliche beitragen.

B. Schultze S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Austin P. MOHRBACHER, *Holy Week Service Book. Syrian Antiochean Church.* John XXIII Center, 2546 Belmont Avenue, Bronx, New York 10458, 1969. Pp. III 202.

This multilithed translation of the Syrian rite offices for Holy Week is intended to make accessible to non-scholars some of the treasures of the spirituality and theology contained in the liturgy of the Syrian Church. This it succeeds in doing. It does not pretend to be a scholarly piece of work, being based, not on the original text, but a French translation, which it renders rather freely. Unfortunately, no notes are given to elucidate obscurities in the text, nor is the liturgical structure of the offices explained. There is a short glossary of technical terms at the end of the book, but many terms are not included in it.

W. F. M.

The Oxford Annotated Bible. The New Testament. Revised Standard Version. Edited by Bruce M. Metzger. Illustrated school edition. Oxford University Press, London, 1969. Pp. x, 342; 12 pp. of illustrations and two maps. 9/d (Trade Edition 12/6d).

This remarkably inexpensive paper-back edition of the Revised Standard Version of the New Testament is furnished with excellent brief introductions to the entire New Testament and to each book, written by a team of American biblical scholars under the competent direction of Bruce Metzger. Pertinent footnotes help greatly to make the sacred text intelligible. The pertinence, on the other hand, of the attractive illustrations is not always evident, for they lack explanatory titles and bear no relationship to the part of the text into which they have been inserted.

W. F. M.

Athanasius B. PEKAR, OSBM, *Historic backround of the Eparchy of Prjashev,* Byzantine Seminary Press, Pittsburgh, PA. 1968, pp. 84.

A quest for religious, national and cultural identity is a general phenomenon of American life, proper to the third generation. It was to meet the quest of those Carpathoruthenians whose ancestors hailed from Eastern Czechoslovakia that this booklet was written. It is a brief history of the diocese of Prjašev (Prešov) during the last 150 years. The link connecting the events described is the series of bishops from Gregory Tarkovič, after the canonical erection of the diocese in 1818, until the last bishops, *confessores fidei,* Paul Gojdič OSBM, ordinary from 1927 to 1960, and Basil Hopko, auxiliary from 1947. The savage persecution inaugurated in the fifties, has lost in violence with the years, but only in the spring in 1968 were the faithful given the possibility of professing openly their faith.

J. K.

Z. N. TSIRPANLI, Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδιναλίου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλενωτικοὺς τῆς βενετοκρατουμένης Κρήτης. University of Thessaloniki Press, Thessaloniki 1967, pp. 382 + 5 plates.

This is a detailed examination of what happened with the adherents of the Council of Florence in Crete from the middle of the fifteenth to the end of the seventeenth century. It all started with the foundation bequeathed by Bessarion to support those Greeks who remained faithful to the Catholic Church and had no means of subsistence. The author goes beyond what has been done by Fr. G. Hofmann, both in chronological extension and in depth of presentation; he completes the data given by Fr. Loenertz O.P., Prof. Tomadakis and others on particular personalities and problems. The author bases his conclusions on new documents drawn from the archives of Venice and the Vatican. The publication of these documents (pp. 237-320) and a detailed localization and description of the villages destined for the support of Catholics of Greek nationality, are the most precious contributions of the work.

This is a learned and informative book. It is too bad that the author's competence is not matched by a serenity in presentation.

J. K.

ʼΑΤΕΣΗ, Βασίλειος, ʼΕπίτομος ἐπισκοπικὴ ἱστορία τῆς ʼΕκκλησίας τῆς ʽΕλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον. Τομος Γʹ. ἐν ʼΑθήναις 1969, 357 p.

BOGLIOLO, Luigi, O.S.D., *La pace e Paolo VI.* Roma 1969, Pont. Università Lateranense. 39 p.

CASSOLA, Ovidio, *La recezione del Diritto nel Diritto Canonico.* 2ª ed. Roma 1969, Libreria della P. Università Lateranense, 163 p.

COCCOPALMERIO, Francesco, *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa Cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni.* Morcelliana, Brescia 1969, 316 p.

DIAZ DE CERIO, Franco, S.J., *Un Cardenal, filósofo de la historia, Fr. Zeferino González, O. P.* (1831-1894). Libreria Editrice della Pont. Università Lateranense, Roma 1969, 197 p.

FABRO, Cornelio C.S.S., *Tomismo e pensiero moderno.* Roma 1969, Editrice Pont. Università Lateranence, 469 p.

FABRO, Cornelio, C.S.S., *Esegesi tomistica.* Roma 1969, Libreria Editrice della Pont. Università Lateranense, xxx+448 p.

FLETCHER, William C., *A Study in Survival. The Church in Russia 1927-1943.* London 1965, S.P.C.K., x+169 p.

GAROLA, Felice, *Chiose all'opera di Luciano Pelliccioni di Poli « Storia dei Rjurik, Granduchi di Mosca ».* Roma 1965, Accademia di San Cirillo, 40 p.

GREGANTI, Germano, *La vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio.* (Corona Lateranensis 13). P. Università Lateranence, Roma 1969, 465 p.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γεώργιος, *Τὸ 'Ηθικὸν νόημα τοῦ περὶ Τριάδος δόγματος.* Θεσσαλονίκη 1969, 20 p.

PIZZORNI, Reginaldo, O.P., *Giustizia e carità.* Libreria Pont. Università Lateranense. Roma 1969, 151 p.

STÄGLICH, Dieter, *Vladimir F. Ern (1882-1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts.* Inaugural-Dissertation der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1967, 180 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 3-1-1970 - I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 7-1-1970 - H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1970

INDEX VOLUMINIS XXXV - 1969

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARI BREVIORES

3. - RECENSIONES